GLASENAPP-STIFTUNG

BAND 10

GLASENAPP-STIFTUNG

BAND 10

LUDWIG ALSDORF

KLEINE SCHRIFTEN



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1974

LUDWIG ALSDORF

KLEINE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT WEZLER



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1974

ISBN 3-515-01835-2

Herstellung Wahl, Hadamar

BIBLIOGRAPHIE DER SCHRIFTEN VON LUDWIG ALSDORF

ZUGLEICH INHALTSVERZEICHNIS DES VORLIEGENDEN BANDES

Abkürzungen

Akad d Wiss u d Lit Abh. Geistes- u Sozialwissenschaftliche Kl = Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse
AKM = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
ALB = Adyar Library Bulletin
Alt- u Neu-Indische Studien = Alt- und Neu-Indische Studien, herausgegeben vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Hamburgischen Universitat
BDCRI = Bulletin of the Deccan College Research Institute
BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies
DLZ = Deutsche Literaturzeitung
EI = Epigraphia Indica
GeoR = Geographische Rundschau
HZ = Historische Zeitschrift
IIJ = Indo-Iranian Journal
IL = Indian Linguistics
JOAS = Journal of the American Oriental Society
JOI = Journal of the Oriental Institute (Baroda)
NIA = New Indian Antiquary
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
WZKSO = Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud- und Ostasiens; seit Bd 14 (1970) WZKS = Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sudasiens

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZfGeop = Zeitschrift für Geopolitik
ZfP = Zeitschrift fur Politik
ZII = Zeitschrift fur Indologie und Iranistik

I. Selbständige Werke

Der Kumārapālapratibodha Ein Beitrag zur Kenntnis des Apabhraṁśa und der Erzahlungsliteratur der Jainas Von Ludwig Alsdorf Hamburg Friederichsen, de Gruyter & Co 1928 XII, 227 S. 4° (Dissertation) (Alt- u Neu-Indische Studien 2.)

Harivaṁśapurāṇa Ein Abschnitt aus der Apabhraṁśa-Welthistorie „Mahāpurāṇa Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālaṁkāra" von Puṣpadanta Als Beitrag zur Kenntnis des Apabhraṁśa und der Universalgeschichte der Jainas hrsg von Ludwig Alsdorf. Mit 3 Taf. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co 1936 XII, 515 S. 4° Zugleich Berlin, Phil.Hab -Schrift (Alt- u Neu-Indische Studien. 5).

Apabhraṁśa-Studien Von Ludwig Alsdorf Leipzig Brockhaus in Komm 1937 VIII, 113 S 8° (AKM XXII, 2) [Nachdruck · Nendeln, Liechtenstein · Kraus 1966.]

Indien Berlin: Deutscher Verlag 1940 242 S mit 8 Karten 8° Zweite durchgesehene Auflage 1941, 4 Auflage 1943 (Weltpolitische Bucherei Herausgegeben von Georg Leibbrandt und Egmont Zechlin)

India Inglesa Por Ludwig Alsdorf. Traducíón directa del alemán. Por Luis de Navia. Madrid · Ediciones España 1942 238 S 8°

Deutsch-Indische Geistesbeziehungen Von Ludwig Alsdorf. Mit 4 Abb Heidelberg, Berlin, Magdeburg · Vowinckel 1942 VII, 111 S 8° (2 Aufl ?) 1944. (Indien in Einzeldarstellungen. Herausgegeben von Kurt Vowinckel Bd 7)

Indien und Ceylon. Berlin Junker und Dünnhaupt 1943. 159 S., mehrere Karten 8°. (Kleine Auslandskunde Herausgegeben von Prof Dr F A Six Bd. 29/30)

Pantschatantra Fünf Bucher altindischer Staatsweisheit und Lebenskunst in Fabeln und Sprüchen. Hrsg u übers von Ludwig Alsdorf Bergen II, Oberbayern Müller & Kiepenheuer 1952 124 S 8°. (Die Weltliteratur. Nr 96/99)

Vorderindien. Bharat, Pakistan, Ceylon. Eine Landes- und Kulturkunde. Mit 23 Karten und Diagrammen und 59 Abb Braunschweig, Berlin, Hamburg [usw.] Westermann 1955. 336 S. 8°

Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien Von Ludwig Alsdorf. Mainz Akad., Wiesbaden Steiner

C Buddhismus

D Aśoka- und andere Inschriften

E Sonstige Beiträge zur Mittelindischen Philologie

F Literatur-, Kultur- und Kunstgeschichte

G Geschichte

H Einheimische Wissenschaften

I Neu-indoarische Sprachen

2 *Rezensionen und Anzeigen*

Annual Bibliography of Indian Archaeology Vol XII for the year 1937 Leyden 1939 In: OLZ 43. 1940, Sp 441–443

De, Sushil Kumar The Kṛṣna-Karnāmrta of Līlāśuka A Mediaeval Vaiṣnava devotional poem in Sanskrit (Bengal Recension) With three Sanskrit Commentaries of the Bengal Vaisnava School, the Kṛṣna-Vallabhā of Gopāla Bhatta, the Subodhanī of Caitanyadāsa and the Śāranga-Rangadā of Kṛṣnadāsa Kavirāja Critically edited With Appendices containing Additional Verses given in the South Indian Version, as well as in the Bilvamangala Kośa-Kāvya, the Kṛṣna-Stotra and other works Dacca 1938 In· OLZ 43 1940, Sp. 487–488

Vacca, V . L'India musulmana. Milano 1941 In ZfP 32 1942, S. 361–363.

Indien in Einzeldarstellungen Hrsg. von Kurt Vowinckel. Heidelberg, Berlin, Magdeburg 1941
Bd 1 Dr. Hermann Beythan Was ist Indien?
Bd 2: Dr. Hermann Lufft Die Wirtschaft Indiens
Bd. 4· Mukund Vyas. Männer und Mächte in Indien
Bd. 8. Wilhelm Kruse Denkmäler indischer Kunst
In ZfP 32 1942, S 646–649

Dreesen, W · Indien im Feuer Bericht einer Reise Hamburg 1942. – Ahmad, H Manzooruddin: Indien ohne Wunder Leipzig 1942. Rez. unter der Überschrift „Indien im Feuer" in ZfP 33 1943, S 421–423

Annual Bibliography of Indian Archaeology Vol XIII for the year 1938 and Vol XIV for the year 1939 Leyden 1940 und 1941. In: OLZ 46 1943, Sp 420–423

Spear, P Twilight of the Mughuls Studies in the Late· Mughul Delhi. Cambridge 1951 In. HZ 174 1952, S 668–669

Wenz, H Weltmacht Indien Nürnberg 1952 Rez unter der Überschrift „Ein maßgebendes modernes Indienbuch fehlt" in ZfGeop 23. 1952, S 246–248

Porksen, M . Junge Kirche im freien Indien Breklum 1951 Rez. unter der Überschrift „Indische Christen" in: ZfGeop 23 1952, S. 497

Veltheim-Ostrau, H. H von Tagebücher aus Asien (Bombay, Kalkutta, Kaschmir, Afghanistan, die Himalayas, Nepal, Benares) 1935–1939 Koln 1951. – Filchner, W In der Fieberholle Nepals. Wiesbaden 1951 – Philips, C H · Indien. Berlin 1950. – Steche, H.: Indien – Bharat und Pakistan Berlin 1952 – Tichy, H : Die Wandlung des Lotos Ein Indienbericht Wien 1951 – Siegfried, A.·

Lacombe, Pierre Meile Paris 1953 In ZDMG 107 1957, S 222–225

Basham, A. L.: The wonder that was India A survey of the culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims London 1954 In ZDMG 107. 1957, S 225–227.

Gedichte des Rig-Veda Auswahl und Übersetzung von Hermann Lommel München-Planegg 1955 In: ZDMG 107 1957, S. 658–660

Deo, Shantaram Bhalchandra History of Jaina Monachism from Inscriptions and Literature Poona 1956 In. JAOS 78 1958, S 319–321

De Golish, V. – Rambach, P – Stevens, F. Herbert L'Inde inexplorée Expédition tortue 1950–1952 Afrique – Moyen-Orient – Indes. Paris 1955 Deutsche Ausgabe (übers von L. Grambihler)·

Unerforschtes Indien. Expedition „Schildkrote" 1950–1952 Afrika – Mittlerer Orient – Indien Biberach/Riss o. J. In OLZ 53 1958, Sp. 256–257.

Singer, E. Das Antlitz Indiens. Prag o J. In. OLZ 53 1958, Sp. 371–372

Weir, T.. East of Katmandu London [1955] In· OLZ 54 1959, Sp 195.

Annual Bibliography of Indian Archaeology. Vol XVI for the years 1948–1953. Leyden 1958 In OLZ 54 1959, Sp 519–521

Sen, Surendra Nath Eighteen Fifty-Seven With a foreword by Maulana Abul Kalam Azad Delhi 1957. In Internationales Jahrbuch für den Geschichtsunterricht 7 1959/60, S. 389–390.

A Rech, E. Il Nepal e la Repubblica popolare cinese. Roma 1957. In· OLZ 55 1960, Sp 89

Filliozat, J Les relations extérieures de l'Inde (I). Pondichéry 1956 In. OLZ 55 1960, Sp 184–186

Hardy, P · Historians of Medieval India Studies in Indo-Muslim Historical Writing London 1960 In· Der Islam Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients 37. 1961, S 293–295

Hagen, T – Wahlen, F T. – Corti, W R Nepal, Konigreich am Himalaya Bern 1960. In ZDMG 112. 1962 (erschienen 1963), S. 209–211

Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacaritra or The lives of the sixty-three illustrious persons, by Ācārya Śrī Hemacandra Vol V. Transl into English by Helen M. Johnson Baroda 1962 In ZDMG 114. 1964, S 453–455

Gupta, Brijen K. Sirajudaullah and the East India Company,

1756–1757 Background to the foundation of British power in India Leiden 1962 In OLZ 59 1964, Sp 393–394

Punyavijaya, Āgama Prabhākara Muni Catalogue of Palm-leaf Manuscripts in the Śāntinātha Jain Bhandāra, Cambay, I. Baroda 1961 In· OLZ 59 1964, Sp 494–495

Annual Bibliography of Indian Archaeology Vol XVII for the years 1954–1957 Leyden 1962 In OLZ 60 1965, Sp 184–185

Philips, C H, with the co-operation of Prof H L Singh and Dr B N Pandey The Evolution of India and Pakistan 1858–1947 Select Documents London 1962 In OLZ 61 1966, Sp 81–82

Punyavijaya, Āgama Prabhākara Muni Catalogue of Palm-leaf Manuscripts in the Śāntinātha Jain Bhandāra, Cambay, II Baroda 1966 In OLZ 64 1969, Sp 279–280

Olschak, B C Sikkim Himalajastaat zwischen Gletschern und Dschungeln Zurich 1965 In ZDMG 120 1970, S 411–412

Annual Bibliography of Indian Archaeology Vol XVIII for the years 1958–1960, Vol XIX for the year 1961, Vol XX for the years 1962–1963 Leiden 1964, 1965, 1966 In OLZ 68 1973, Sp 176–177

3 *Nachrufe*

Hermann Jacobi† „Frankfurter Zeitung", Reichsausgabe Mittwoch, den 27 Oktober 1937, Nr 547–548, S 10

III Herausgebertatigkeit

New Indian Antiquary 2 1939 Mitherausgeber von No 1–3

H Luders, Varuna Aus dem Nachlaß herausgegeben von L Alsdorf I. Varuna und die Wasser Gottingen 1951 VIII, 337 S

Indo-Iranian Journal Mitglied des Editorial Board Vol I ff 1957ff

H Luders Varuna Aus dem Nachlaß herausgegeben von L Alsdorf II Varuna und das Rta Gottingen 1959 XXIII, 427 S

A Critical Pāli Dictionary Begun by V Tieckner Vol II Continuing the Work of Dines Andersen and Helmer Smith Kopenhagen Munksgaard in Komm 1968 ff Editor-in-Chief Fasc 5 ff

IV. Über Ludwig Alsdorf

S. A. Srinivasan, Prof. Alsdorf emeritiert In: UNI HH Berichte Meinungen aus der Universität Hamburg. Nr. 23 (Nov./Dez.) 1972, S. 32

V. Register

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Es bedarf kaum einer Rechtfertigung. daß anlaßlich des 70. Geburtstages von Ludwig ALSDORF statt einer Festschrift eine Auswahl seiner kleinen Schriften im Nachdruck vorgelegt wird Weit uber Periodica und Festschriften des In- und Auslandes verstreut waren nicht wenige dieser Aufsatze vielerorts schwer oder gar nicht zuganglich. Sie dokumentieren – ebenso wie die selbstandigen Werke – auf eindrucksvolle Weise eine uns Jüngeren wohl nicht mehr erreichbare Breite und Vielfalt des wissenschaftlichen Arbeitens, das beispielhaft auch in Bereiche jenseits der traditionellen Indologie zu einer Zeit vorgestoßen ist, als „gleichberechtigte Einbeziehung der Gegenwart" und „thematische Erweiterung" noch keine weithin erhobenen Forderungen waren. In diesen Arbeiten erweist sich Ludwig ALSDORF als ein herausragender Gelehrter, der souverane Handhabung der philologisch-historischen Methoden – man vergleiche z.B die vielen, glanzenden Ergebnisse, die er durch strenge und konsequente Beachtung der metrischen Gestalt bei der Analyse, Herstellung und Deutung von Texten erreicht hat – und meisterhafte Beherrschung des Stoffes verbindet mit hoher Sicherheit der Intuition, nuchterner Sachlichkeit in der Beurteilung und einem ausgepragten Gefuhl fur das Wahrscheinliche.

Wenn ALSDORFS kleine Schriften auch die weite Spanne vom vedischen Sanskrit bis zum Neu-Indischen, von den Anfangen der Geschichte bis zu zeitgenossischen politischen Ereignissen umfassen, so wird beim Durcharbeiten doch deutlich, daß sie ihren Schwerpunkt in den mittel-indischen Sprachen und Literaturen haben. Dementsprechend sind außer den Beitragen zur Veda-Exegese eben die – Wege bahnenden und weisenden – Arbeiten zum Jinismus, Buddhismus, den Aśoka-Inschriften und zur sonstigen mittelindischen Philologie vollzahlig in diese Sammlung aufgenommen worden. Im ubrigen ist die Auswahl, die getroffen werden mußte, mit Ludwig ALSDORF durchge-

sprochen und von ihm gebilligt worden, wie er denn überhaupt durch Rat und tatige Mitarbeit, fur die ich ihm danke, viel zum Gelingen des Vorhabens beigetragen hat. Zu der Hoffnung, daß die vorliegende Sammlung den Fachgenossen nicht nur zu reicher Belehrung dienen, sondern sie auch dazu anregen moge, sich der zahlreichen Aufgaben anzunehmen, auf die Ludwig ALSDORF als dringlich hingewiesen hat, gesellt sich der von vielen Schülern, Freunden und Kollegen in aller Welt geteilte Wunsch, daß den hier erneut publizierten Arbeiten noch viele weitere nachfolgen mogen

Der Helmuth von Glasenapp-Stiftung danke ich dafur, daß sie sich damit einverstanden erklarte, daß diese kleinen Schriften in der Reihe der Stiftung erscheinen, dem Franz Steiner Verlag fur seine Liberalitat. Zu Dank verpflichtet bin ich auch Frau Dipl.-Bibliothekarin S. Zuzok von der Staats- und Universitatsbibliothek Hamburg, dem stellvertretenden Direktor der Universitats- und Stadtbibliothek Köln, Herrn Dr. H Limburg, sowie den Herren Dr K. Oetjens und Dr. J M Streffer für die Hilfe, die sie mir bei der Erstellung des Schriftenverzeichnisses* gewahrt haben Nicht zuletzt gilt mein Dank den Herren K. Jost und G Hoppen vom Steiner-Verlag, die sich mit Tatkraft und hohem Sachverstand der Herstellung dieser beiden Bande angenommen haben Sollte die eine oder andere Seite hinsichtlich der Qualitat des Nachdruckes nicht voll befriedigen, so liegt dies ausschließlich an der Vorlage.

Hamburg, im August 1974 — Albrecht Wezler

* Dort weist ein „A“ vor dem Titel darauf hin, daß es sich um eine Anzeige und nicht um eine Rezension handelt

Contributions to the Textual Criticism of the Kaṭhopaniṣad*

By Ludwig Alsdorf, Hamburg

Anyone who reads the Kathopaniṣad will very soon realize that this justly celebrated and oft-translated text[1] is, despite the labours of so

* Der vorliegende Aufsatz war zur Veroffentlichung an anderer Stelle bestimmt und wurde daher englisch abgefaßt. Bei seiner Übernahme fur die ZDMG erklarte sich die Redaktion freundlicherweise mit der Beibehaltung der englischen Form einverstanden, die auch mit Rucksicht auf indische Freunde gewahlt worden war.

[1] Abbreviated designations of editions and translations of, and articles on, the Kaṭhopaniṣad (K) consulted for this article:

Ā. = K with Śaṅkara's commentary ed B. S. Rājvāḍe (Ānandāśrama Sanskrit Series No. 7), Poona 1927.

B. or Bohtlingk = Drei kritisch gesichtete und ubersetzte Upanishad mit erklarenden Anmerkungen (Verhandl d. Kgl. Sachs Ges. d. Wissensch. Bd. 42), Leipzig 1890

Charpentier = Kāṭhaka Upaniṣad, translated with an introduction and notes by J. Charpentier, Indian Antiquary Vol. LVII (1928) and LVIII (1929)

Deussen = Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig 1921.

G. or Garbe = R. v. Garbe's edition of K in the third edition of Bohtlingk's Sanskrit-Chrestomathie, Leipzig 1909.

Geldner = Transl. of K in „Religionsgeschichtliches Lesebuch" (part „Vedismus und Brahmanismus"). Tubingen 1911.

Hertel = Translation of K 1—3 in „Die Weisheit der Upanischaden", 2nd edition, Munchen 1922

Hillebrandt = Translation of K 1—3 in „Aus Brahmanas und Upanishaden" (Religiose Stimmen der Volker), Jena 1921.

Hillebrandt, ZDMG = Textkritische Bemerkungen zur Kaṭha- und Praśna-Upaniṣad, ZDMG 68 p. 579ff.

Kern = Kern's letter to Bohtlingk published by the latter in Verhandl d. Kgl. Sachs. Ges. d. Wissensch Bd. 42, Leipzig 1890, p. 86f

Max Muller = Translation of K in Sacred Books of the East Vol. XV.

N. = Text of K in „108 Upanishads" ed. W. L. Sh. Panśīkar, Nirnayasāgar Press, 4th ed. Bombay 1932.

Renou = Katha Upanishad, publié et traduit par Louis Renou. Paris 1943. (The text is an anastatic reprint of G., but the notes propose here and there certain emendations.)

Sieg = E. Sieg, Bemerkungen zur Kaṭhopaniṣad, in· „Aus Indiens Kultur", Festgabe fur R v. Garbe, Erlangen 1927.

Whitney = Translation of the Kaṭha-Upanishad by W. D. Whitney, in Transactions of the American Philological Association, Vol. XXI (1890).

many eminent scholars bestowed on it, still far from settled as regards its text as well as its interpretation. Evidently its very popularity has caused it to suffer particularly badly from the hands of interpolators and copyists. The following remarks, in no way intended as an exhaustive or final treatment, try to make a contribution to its textual criticism mainly by attacking it from a hitherto sadly neglected angle — the metre.

Emendations of the text of K based partly or wholly on metrical considerations have indeed frequently been made; but more often even grave metrical deficiencies are passed over without comment, and on the other hand conjectures are sometimes freely made without the slightest regard to the metre — as if it were to be taken for granted that these verses are so bad or so loosely knit[1] that it would be hopeless or even inadmissible to demand from them the usual metrical correctness. Yet it seems strange that famous verses of undoubted poetical quality should be so bad from a metrical point of view. However slight the metrical feeling of later priests and scribes may be, however much, consequently, verses may suffer in the process of tradition, it is a dangerous assumption that the original poet should have composed metrically faulty verses — faulty, i. e. transgressing the limit of metrical licence which, of course, may be wide and must be determined. In any case, it may be worth while to try how far we shall get if we apply systematically to the verses of K the usual standards of metrical correctness. If more often than not metrical emendations result in a philologically better text, if in a fair number of cases metrical corruptions are found to coincide with difficulties of interpretation, the experiment may be said to have been a success — even if, as is to be expected, there remain a number of unsolved problems. In the latter cases, we may then at least feel certain that the text is corrupt even if we can give an apparently satisfactory translation. A systematic metrical treatment of all the verses of K is the more desirable as too often emendations made by one editor or translator go unnoticed by his successor(s), so that the mere collection of all successful emendations made so far would be no useless task.

The obvious difficulty confronting any investigation of this kind is that we are trying to correct a text with the help of metrical laws the niceties of which could only be deduced with complete certainty from a text already so corrected. There will, in other words, always be cases in which it is impossible to decide whether we shall recognize a metrical licence or resort to emendations. In the present case, we shall subject to our criticism

[1] OLDENBERG, Zur Geschichte des Triṣṭubh (Nachr. Gott. Ges. d. Wiss. 1915), p 509 note, speaks of "the great number of pādas with redundant syllables or otherwise wholly irregular" of K.

a) all pādas with irregular endings, i. e other than – ⏑ – ⏓ for the triṣṭubh, – ⏑ – ⏑ ⏓ for the jagatī, and ⏑ – ⏑ ⏓ for the even śloka pāda,

b) all pādas with redundant or missing syllables.

As to the former, the possibility of sporadic exceptions cannot be excluded[1], but such exceptions should certainly only be recognized when every reasonable attempt at healing the pāda has failed. As to the latter, there can be no doubt that pādas with two or more redundant or missing syllables are corrupt It is equally certain that we have to recognize the legitimateness of occasional tristubh pādas of 12 (or jagatī pādas of 13) syllables with caesura after the 5th syllable, i e. the type explained by OLDENBERG, Ṛgveda Bd. I (Prolegomena) p. 66ff. and Zur Geschichte des Tristubh (cf. above) p. 510ff. The extreme frequency of such pādas in K, however, suggests that not all of them are genuine, so that where there are any additional reasons for suspicion and where a plausible emendation offers itself we shall feel entitled to make this emendation[2]. We shall thus have to judge each case on its own merits. The opposite anomaly is a tristubh of 10 syll. with caesura after the 4th. But while OLDENBERG's list of such pādas from the Ṛv. is longer than that of pādas of 12 (13) syll., there occur in the whole of K only three trisṭhubh pādas of the type 4/6[3] — another good reason to suspect the great number of 5/7 pādas, which merely confirms what any closer study of the text suggests, that it has suffered from interpolations rather than from omissions.

Before, however, we can attempt to criticize the metre of any verse of K, we must settle its true metrical reading, i. e. we must undo the modernizations of sandhi, normalizations of spelling, etc. Besides, a complete survey of all the cases where the metre enables us to get behind the traditional spelling and to draw conclusions on the original pronunciation of the author(s) will be interesting in itself and add to our knowledge of linguistic history.

In no less than twenty cases, the sandhi between odd and even pādas must be dissolved: 1,7^{ab} (*praviśati / atithir*); 8^{ab} (*sūnṛtaṃ ca / iṣṭāpūrte*); 9^{ab} (*gṛhe me / anaśnan*), 20^{ab} (*manuṣye / astīti*); 2,7^{cd} (*labdhā / āścaryo*); 8^{cd} (*nāsti / aṇīyān*); 16^{ab} (*brahma / etad*), 22^{ab} (*śarīreṣu / anavastheṣv*); 25^{ab} (*kṣatraṃ ca / ubhe*); 3,5^{ab} (*bhavati / ayukta°*); 7^{ab} (*bhavati / amanaskah*); 4,4^{ab} (*°āntaṃ ca / ubhau*); 5^{ab} (*veda / ātmānam*); 7^{ab} (*saṃbhavati /*

[1] For the triṣṭubh in particular, cf. OLDENBERG, Ṛgveda Bd. I (Prolegomena) p. 59ff.

[2] Even for the rgvedic pādas of this kind (50 in all) listed Prolegomena p. 67f., OLDENBERG remarks that "changes removing the anomaly would not be far-fetched in many of these passages."

[3] Viz. 1,9^{d}; 1,25^{c}, 6,2^{2}, on these, cf. below.

aditir); 9[ab] (*sūr'yo / astam*); 5,3[ab] (*unnayati / apānam*); 6[cd] (*prāpya / ātmā*) (Ā. actually reads thus!); 12[ab] (*ātmā / ekam*); 6,14[cd] (*bhavati / atra*), 15[cd] (*bhavati / etāvad*).

In seven cases, an outer sandhi within the pāda must be disregarded; a) praśliṣṭasandhi: 1,12[c] *tīrtvā aśanāyā°*; 2,11[a] *kāmasya āptim*; 4,13[b] *iva adhūmakah*, b) abhinihitasandhi: 2,1[a] *anyac chreyo anyad*, 4,9[c] *sarve arpitās* (Ā. actually reads thus!); 6,1[a] *ūrdhvamūlo avākśākha*; c) kṣaiprasandhi: 1,20[b] *astīti eke*.

On the other hand, the secondary contraction of *-a* resulting from *-ah* or *-e* with a following *i-* or *e-* (cf. WACKERNAGEL, Altindische Grammatik I § 268 b notes), though never expressed in writing, was apparently common, as in all the following cases the metre requires *-a i-*, *-a e-* to be read as *-e-*, *-ai-*.

1,18[b]: *ya evaṃ vidvāṃś cinute nāciketam*
4,10[d], 11[d]: *ya iha nāneva paśyati*
5,6[a]: *hanta ta idaṃ pravakṣyāmi*
5,8[a]. *ya eṣa supteṣu jāgarti*
6,2[d], 9[d]. *ya etad vidur amṛtās te bhavanti.*

The last of these pādas recurs Śvetāśv. up. 3,1[d]; 3,10[c]; 3,13[d]; 4,17[d]; in the same upaniṣad, I have besides noted

3,9[c]: *vṛkṣa iva stabdho divi tiṣṭhaty ekah*; compare also Bṛh. up. 4,4,10 = Īśop. 9[c]. *tato bhūya iva te tamo*. These last two cases, however, should perhaps rather be treated together with K 1,6[c,d], cf. below.

4,8 is a quotation from the Ṛgveda (3,29,2) where, of course, we have to read *araniyor, īdiyo, manuṣiyebhir*, but there are other instances of *y* and *v* having syllabic value: 4,9[a] and 6,3[b] read *sūriya* for *sūrya*, 1,19[a] *suvargyo* for *svargyo*, 1,28[b] *kuvadhahsthah* for *kva°*, and 4,13[d] *sa ū śuvah* for *sa u śvah*[1].

The disyllabic pronunciation of long vowels, so common in the Ṛv., is not foreign to our text 1,20[d] CHARPENTIER emends *varānām eṣa* ⟨*me*⟩ *varas tṛtīyah*. The *ā* of the genitive plural being the commonest case of disyllabic pronunciation in the Veda, I should prefer simply to read *varānaām esa varas tṛtīyah*, the more so as in 3,2[a] we can hardly avoid reading *yah setur ījānānaām* Similarly, it will hardly be doubted that in 2,9[b] the irregular ending of the pāda (– – – – – ⏑) must be normalized by adopting the frequent vedic pronunciation *prayiṣṭha* (*sujñānāya prayiṣṭha* = – – – – ⏑ – ⏑). This leaves us with a redundant syllable,

[1] CHARPENTIER, note 163, says: "As far as I can see we must read *iva adhūmakah* and *śuvah* because of the metre." He has failed to see that the metre demands hardly less categorically the lengthening of *u* to *ū*, as the pāda must end in ⏑ – ⏑ –. In the Veda, *u* and *ū* are practically interchangeable according to the exigency of the metre.

which, as the caesura falls after the 5th syll., might be tolerated, but might also easily be got rid of by eliminating either *eva* or *su*, (i. e. reading *proktānyena sujñānāya prayiṣtha* or *proktānyenaiva jñānāya prayiṣtha*[1].

The last pāda of the same stanza (2,9^{d}) ends in *Naciketah praṣṭā*, which, though not absolutely impossible, is certainly irregular. Considering the frequent cases where a vedic *pra* is to be read as *p^{a}ra*, I venture at least to hint at the possibility of reading *p^{a}raṣṭā*. Here, too, the result would be a pāda of 5/7 syllables, with the possibility of eliminating the *no*, which I am content to leave for others to consider.

2,4^{b}: *avidyā yā ca vidyeti jñātā*, has only ten syllables, and as there is no caesura after the 4th, one syllable is certainly wanting; moreover, the pāda ends irregularly in – – – – –. CHARPENTIER, note 108, proposes to read *avidyā (yā) yā ca vidyeti jñātā*. This is almost a tongue-twister and at least to me does not look very convincing. There are three other possibilities, none of which, I am afraid, will be found quite convincing either. Dissolving *vidyeti* into *vidyā iti jñātā* would make the metre worse (ending ⏑ – – – –!) A reading *avid'yā* would be supported by Īśop. 9^{d}, where it seems necessary to read *ya u vid'yāyāṃ ratāh*. Or we might assume, as OLDENBERG puts it (Prolegomena p. 35 note 5, p. 37, 38), that the missing syllable was supplied by the voiced sound („Stimmton") of the *ñ* in *jñātā*, in other words we should pronounce *j^{a}nātā*, remembering the frequent vedic pronunciation *yaj^{a}na*, *g^{a}nā* for *yajña*, *gnā*, etc. (cf. WACKERNAGEL § 50c). The end of the pāda — unchanged if we read *avid'yā* — thus assumes the form ⏑ ⏑ – –, a departure from normal which, as OLDENBERG has shown, is permitted if the short last syllable but three is the final syllable of a word, which is here the case (*vidyeti j^{a}nātā*).

We are on safer ground again when dealing with two closely related phenomena. Nobody, of course, doubts that 1,6^{cd}

sasyam iva martyah pacyate sasyam ivājāyate punaḥ

was never actually pronounced as it is written. The question only is whether *sasyam iva* stands for *sasyêva* — as ROTH maintained, cf. WACKERNAGEL § 268a note, 283a note — or for *sasyaṃ va*. I think WACKERNAGEL l c. is certainly right in deciding in favour of the latter alternative and in recognizing an "old by-form *va*." But I should like to go one step further than he. However old the "by-form" *va* may be, there is — considering the numerous prakritisms even in the Ṛgveda —

[1] In the preceding pāda (2,9^{a}), *āpaneyā* is generally recognized as faulty (RENOU calls it a "forme difficile"). WHITNEY changes it into *āpanīyā*, which GARBE adopts. There can, in my opinion, be no doubt that Max MULLER and BÖHTLINGK were right in reading *āpanāya* which is demanded by the parallel *sujñānāya* in 9^{b}.

nothing to prevent us from regarding it as middle Indian; and this view is supported by the exact parallel of the by-form *ti* for *iti*. In K 2,6c: *ayaṃ loko nāsti para iti mānī*, anyone familiar with prakrit will involuntarily read not *parêti* but *paro ti*. Here, even WACKERNAGEL (§ 268b note), after stating that the secondary contraction of *-a* with *i-* is particularly frequent in the case of *iti*, says that „this reminds of middle Indian *ti* for *iti*". I venture to suggest that both the contracted spellings quoted by WACKERNAGEL, such as *daivateti*, *Hariścandreti*, and the uncontracted but unmetrical spelling of K reflect an actual prakritic habit of speech which could not be admitted in writing.

My inclination to regard the *va* and *ti* of K as prakritisms is strengthened by another phenomenon that seems to have escaped WACKERNAGEL though noticed by KERN: There can be no doubt that there existed a prakritic pronunciation of *bhavati* as *bhoti*

2,1c [*tayoh*][1] *śreya ādadānasya sādhu bhavati*
3,5a, 7a *yas tv avijñānavān bhavati*
3,6a, 8a *yas tu vijñānavān bhavati*
6,11c *apramattas tadā bhavati*
6,14c, 15c *atha martyo 'mṛto bhavati*

The word *bhavati* forms in all cases the end of a pāda (2,1c triṣṭubh, elsewhere odd śloka pāda), where the metre unequivocally requires instead of *bhava* one long syllable[2].

6,8a reads: *avyaktāt tu parah puruṣo*. The actual pronunciation can only have been *purṣo*, or rather *pūrso*, i e. the form postulated by WACKERNAGEL, § 51, GEIGER, Pali grammar § 30,3, as the common source of Skt. *puruṣa*, Pali and Pkt. *purisa*, and Pali *posa* (through *pussa*, *possa*) This perfectly clear case enables us to approach two other pādas with greater confidence than CHARPENTIER has done.

On 1,19b d: *yam avṛnīthā dvitīyena varena*
tṛtīyaṃ varaṃ Naciketo vṛnīṣva

he remarks (note 85). "*tṛtīyam*, like *dvitīyena*, suits the metre badly. Forms like **dvitya* and **tṛtya* are not acknowledged as existing in Sanskrit,

[1] Cf. below p. 628

[2] The same pronunciation of *bhavati* in exactly the same metrical position — at the end of an odd śloka pāda — is presupposed by Manu 2,201:

parivādāt kharo bhavati / śvā vai bhavati nindakah
paribhoktā krmir bhavati / kīto bhavati matsarī.

The text here quoted is that adopted by JOLLY in his critical edition in Trubner's Oriental Series; it is, however, noteworthy that the variants quoted by him bear witness to various attempts at normalizing the two pādas; G reads *kharah syāt tu*, K: *kharo hi syāt* and *krmis tu syāt*, R: *parivādāt sūkarah syāt* and *krmiś caiva*

but must undoubtedly have existed because of the corresponding Prākṛt formations [viz Pali *dutiya, tatiya*, Pkt. *duiya, biiya, taiya* on the one hand and Pkt. *ducca, tacca* on the other hand; compare also Awestan *bitya, θritya*; cf. JACOBI, Kalpasūtra p. 103]. One might suggest that we ought to read here *dvityena* and *tṛtyam*; but this is, of course, very uncertain". I see no reason to doubt that our two pādas testify to the existence and actual use of what JACOBI l. c. called "presaṃskrtic forms" of the numerals "second" and "third" and that in 1,19[d] we must read *tṛtyam*. In 1,19[b], a mere reading *dvityena* leaves the pāda ending in ⏑⏑ – ⏑. The last syllable but three being the final °*na* of *dvityena*, this is admissible. But OLDENBERG, when expounding the law found by him (Prolegomena p. 59 f.), remarks that when such final syllables belong to those which are frequently subject to metrical prolongation (such as the inst. in *-ena* / *-enā*!) one might decide in favor of changing the text (i. e. reading the long vowel) In the case under consideration, we may thus read *dvityenā*, but we may also remember the optional nasalization of *-ena* in Pkt.

That in 1,11[d] *dadṛśvān* must be read instead of the grammatically irregular *dadṛśivān* has already been seen by WHITNEY. It is equally certain that in 4,4[a] *jāgarita* has to be read as three syllables, while, on the contrary, also already noted by BOHTLINGK, *jāgrata* in 3,14[a] must be read as four syllables.

As long as we are content to print the text of the vedic hymns in the unmetrical form handed down to us by the diaskeuasts, we may, of course, also leave unchanged the text of K in all the cases dealt with so far[1]. But it was necessary to enumerate and discuss them in order to settle their true reading and thus distinguish them as correct from the frequent cases of interpolations and other real corruptions that will have to be corrected in any printed edition. Turning now to these latter, we shall begin with the most palpable interpolations and then proceed to the more difficult or dubious cases[2].

On 1,19[c] *etam agniṃ tavaiva pravakṣyanti janāsas*, CHARPENTIER remarks· "*tavaiva* correctly abolished by BÖHTLINGK". GARBE was nearer the truth when he wrote: "Max MULLER and BOHTLINGK propose to eject *tavaiva* in order to restitute the metre; but these words are hard to

[1] But should we forever rest content to print the Ṛgveda in its present form? Should not the work dropped by OLDENBERG be resumed? At any rate I can see no cogent reason why K should not be printed in its true, reconstituted metrical form with the traditional readings given in the footnotes. BOHTLINGK made a first step in this direction by at least separating all the pādas.

[2] We need not discuss 5,2, where the addition of a concluding *bṛhat* to the stanza Ṛv. 4, 40, 5 goes back to the Yajus texts (cf. WHITNEY).

miss" He is perfectly right; *tava*, at least, cannot possibly be missed. There can be no question of leaving the pāda as it stands, but the interpolation must be looked for elsewhere and, as a matter of fact, is not difficult to find. The original text no doubt was: *etaṃ tava pravakṣyanti janāsas*. The insertion of an explanatory *agnim* and the stressing of *tava* by the addition of *eva* are secondary improvements doubtless made under the influence of 16c: *tavaiva nāmnā bhavitāyam agnih*[1].

A very instructive case is also 2,1:

> *anyac chreyo anyad utaiva preyas*
> *te ubhe nānārthe puruṣaṃ sinītah*
> *tayoh śreya ādadānasya sādhu bhavati*
> *hīyate 'rthād ya u preyo vṛṇīte.*

BOHTLINGK declares that *bhavati* in c is "a later addition disturbing the metre", a view which GARBE ("The metre requires the removal of *bhavati*") and CHARPENTIER adopt. I think a comparison of the pādas ending in disyllabic *bhavati* (*bhoti*) quoted above p. 626 will convince anyone that it is not *bhavati* that must be removed but *tayoh*, which can be far more easily missed and is really pleonastic. What, however, is more interesting is this. A triṣṭubh pāda of no less than 14 syllables was too conspicuous an abnormity to be overlooked. But neither B. nor G. have a word to say on the preceding pāda (2,1b) which has only, but quite indubitably, one syllable too much. The obvious emendation has been made by KERN (quoted by CHARPENTIER): the opening *te* is just as superfluous as *tayoh* in c, both are later explanatory glosses; the same is true of *abhi* in 2,2c, as noted by WHITNEY, G., and CHARPENTIER

In 2,11cd *stomamahadurugāyaṃ pratiṣṭhām drstvā dhṛtyā dhīro Naciketo 'tyasrākṣīh*, B proposes to delete *dṛṣtvā*. Here again I believe he has made the wrong choice, SIEG is certainly right in remarking (p 132 note 2) that the metre will be put right by eliminating *dhrtyā* or *dhīrah*. But we can go one step further: *dhīrah* is more likely to be an explanatory gloss on the more uncommon expression *dhṛtyā* than the reverse. It may have been taken from 12d (*dhīro harsa-śokau jahāti*) and from the phrase ..*matvā dhīro na śocati* which occurs in 2,22, 4,4; 6,6.

In 3,13c, BOHTLINGK eliminates *niyacchet* CHARPENTIER thinks that he is probably right while GARBE wants to retain it, regarding the pāda as triṣṭubh Not only is such a *single* triṣṭubh pāda within a śloka rather

[1] HERTEL reads *tavaivāgnim pra°* — far too arbitrary a change which, moreover, would make it difficult to explain the origin of the present text. — The pāda ends in *°ti janāsas*, i e. ⏑ ⏑ – –, which, the *°ti* being a final syllable, would be unobjectionable. But there is not much difficulty in assuming that the *°ti* was lengthened in pronunciation as is so frequently done in writing in Pali and Pkt.

unlikely[1], but the metre is decidedly against his assumption, quite apart from the ending (◡ / ◡ – –), the whole metrical shape of the pāda forbids to regard it as tristubh.

But if BÖHTLINGK was doubtless right in eliminating *niyacchet* in 3,13[c], it is difficult to see why an equally redundant *anyatra* in 2,14[a] did not trouble him, though an odd śloka pāda of ten syllables: *anyatra dharmād anyatrādharmād* is a metrical monstrosity. WHITNEY remarks on 2,14. "The metre of a and c would be easily rectified by leaving out the second *anyatra* and the first *ca*" He might have added that the reading *anyatra bhūtabhavyāc ca* (instead of *anyatra bhūtac ca bhavyāc ca*) is supported by 4,5; 12; 13 *īśānaṃ* (*īśāno*) *bhūtabhavyasya*, and that the second *anyatra* is not only superfluous but even disturbs the exact parallelism of a and b:

anyatra dharmād adharmād / anyatrāsmāt kṛtākṛtāt

But self-evident as the emendation is, it is lost on WHITNEY's successors, none of whom has anything to say on the text of this stanza.

In several cases, the metrically correct reading is actually found in one or more editions or at least in some MSS.

1,15[d]: All editions (and translators) read *mṛtyuh punar evāha tuṣtah*. Ā. quotes the readings of two MSS. which omit the superfluous *eva*, as the metre obviously requires

1,21[b], 22[b]· B G N *suvijñeyam*, Ā. correctly: *sujñeyam.*

2,15[b]· B.G *tapāṃsi sarvāni ca vadanti* KERN's conjecture *ca* ⟨*yad*⟩ *vadanti* — approved by CHARPENTIER — is printed in N. and Ā. It is so obvious that it ought to have been made by any editor even without MSS support.

2,23[d]. B reads *vṛnute*, which is correct. G reads *vivṛnute*, remarking in the notes that only the lithographed Benares edition and Śaṇkara read thus HERTEL, HILLEBRANDT, GELDNER, CHARPENTIER, and RENOU all translate *vivrnute*; DEUSSEN gives optional translations of both readings, WHITNEY alone translates *vṛnute* ("chooses"). Quite apart from the metre, which clearly demands or at least strongly favours *vṛnute*, no philologist ought ever to have believed that in the verse

yam evaiṣa vṛnute tena labhyas,
tasyaiṣa ātmā [vi]vṛnute tanūṃ svām

the first and second *vṛnute* could be forms of two entirely different verbs (*vṛ* "to choose, elect" and *vṛ* "to cover"). The second *vṛnute* is a typical case of a lectio difficilior.

[1] G points to the following stanza (3,14); but here we have *half* a śloka plus *half* a tristubh stanza, which makes a great difference.

The experience gained so far will encourage and help us to tackle the considerable number of remaining pādas with redundant or missing syllables or other metrical deficiencies

1,8[a]. *āśāpratīkse saṃgatam sūnṛtam ca* Type 5/7. Might be accepted, but *saṃgatam* (WHITNEY puts a question mark against it) is rather suspect I am, however, unable to offer a plausible emendation.

1,9[d]· *tasmāt prati trīn varān vṛṇīṣva.* WHITNEY, declaring the pāda to be of "great metrical irregularity", proposes an impossible emendation which need not be repeated here because the right solution has been found by CHARPENTIER, who reads *trīn u varān.* He defends his emendation merely by remarking that *u* occurs also in 1,14; 2,1; 4,9; but there are far better reasons. First, the position of *u* after *trīn* is in exact accordance with established usage as it connects *trīn* with *tisro rātrīh* in a. Second, it is quite easy to see how the *u* before the *v* of *varān* came to disappear. a spoken *trīnuvarān* might easily be written down as *trīnvarān*, the *v* after *n* having more or less syllabic value

1,16[d]. *sṛnkām cemām anekarūpāṃ gṛhāna* 12 syll, no caesura after the 5th syll The redundant syllable will disappear if we read *naikarūpām* (compare the frequent Pkt. *nega*). A parallel case is Śvetāśv. up. 4,1[b]. *varnān anekān nihitārtho dadhāti,* which would also be normalized by reading *naikān.* As long, however, as the meaning of *sṛnkā* remains rather doubtful, it is impossible to be sure of any emendation.[1]

1,18[a]: instead of *trināciketas trayam etad viditvā* read: *Naciketas, trayam* .... This gives much better sense, as it eliminates the awkward tautology *triṇāciketas........ya....cinute nāciketam*[2] Moreover, it is easy to see that *trināciketas* is a simple clerical error due to the beginning of the preceding stanza: *trināciketas tribhir etya sandhim.*

Of 1,23[d]: *svayaṃ ca jīva śarado yāvad icchasi,* CHARPENTIER says: „Possibly without *ca* and with *yāvad iccheh* because of the metre A later editor who knew *yāvat* only with the indicative might easily have altered it into *yāvad icchasi*" As a matter of fact, Ch's second emendation is entirely superfluous as after the elimination of *ca* the pāda becomes a normal jagatī But even *ca* might be retained as a jagatī of the type 5/8 is not impossible.

1,24[a]. *etat tulyaṃ yadi manyase varaṃ* is a jagatī pāda of 11 syllables, with caesura after the 4th and therefore admissible But I feel rather inclined to accept KERN's emendation *yadi* ⟨*vā*⟩ *manyase,* the only

[1] WHITNEY thinks of *ekarūpām,* but a change involving such a radical change of meaning is particularly unwarranted in connection with the obscure *sṛṅkā.*

[2] CHARPENTIER was quite right in calling the unemended verse "clumsy and somewhat obscure".

objection against it being that one does not see why the *vā* should have been lost [1]

1,25^{c}: *imā rāmāḥ sarathāḥ satūryāḥ* has only ten syllables WHITNEY calls it metrically imperfect and thinks that "*sarathāḥ* 'with chariots' is so ill-applied that it appears to call for emendation". CHARPENTIER defends *sarathāḥ* but does not know how to mend the metre. As there is a caesura after the 4th syll., the pāda might be regarded as belonging to the type 4/6 (cf. above) and therefore acceptable The missing syllable might also be supplied by reading ⟨*yā*⟩ *imā rāmāḥ* (cf. 25^{a} *ye ye kāmā*...), but the case remains doubtful.

1,25^{c}. *ābhir matpratiābhiḥ paricārayasva* WHITNEY calls *mat* „metrically redundant", CHARPENTIER holds the same view but thinks that it "cannot well be left out". I see no difficulty in leaving it out, the sense becomes perfectly clear even without it, „given (by me)" can easily be understood even if "by me" is not expressly added, but to make the text still clearer *mat* was inserted by an interpolator.

1,29^{d}. *yat samparāye mahati brūhi nas tat.* Type 5/7. Might be accepted, but I believe that *yat* is an interpolation. The interpolator missed a *yat* to correspond to the final *tat.* But he was wrong, for *saṃparāye mahati* is to be construed with *yasmin* in a: *yasminn idam vicikitsanti mṛtyo,* "The great *saṃparāya* on which people doubt here (lit. on which great *saṃparāya* people doubt here), tell us that, O Death!" This obviates the necessity to supply mentally to *yat samparāye mahati* a verb meaning "there is" or "happens"

2,4^{c} and 2,13^{d} both have 12 syllables and both end in *Naciketasaṃ manye* Their ending in *manye* (– –) shows that they cannot be jagatīs; but a conclusion ⏑ – – – is rather impossible for a triṣṭubh either. 4^{c} can be translated, though it is certainly just a little awkward that Yama here speaks of Naciketas in the third person (*vidyābhīpsinaṃ Naciketasam manye*) and in the very next pāda directly addresses him (*na tvā kāmā bahavo lolupante*). 13^{d} is much more suspect, since few will be ready to believe (with DEUSSEN and HERTEL) that Yama calls Naciketas an open house (*vivṛtaṃ sadma Naciketasaṃ manye*). BOHTLINGK and WHITNEY leave 4^{c} unchanged but correct 13^{d} to *Naciketase manye,* which leaves the metre unimproved. Moreover, it is inadmissible to correct one of these two parallel passages only; any proposed emendation must suit them both. GELDNER, too, corrects only 13^{d}, reading *Naciketaḥ sammanye,* which is accepted by HILLEBRANDT, CHARPENTIER, and RENOU As a

[1] SIEG regards 24^{bc} as interpolations, and combining the first two of the six (!) pādas of 25 with 24^{a,d} reconstructs the pāda in question as: *etat tulyam yan manyase vṛnīṣva* — an ingenuous proposal rejected with undue harshness by CHARPENTIER, but of course quite uncertain.

matter of fact, the vocative *Naciketah* would very much improve 4^c as well; but the metre is opposed to GELDNER's conjecture: the pāda would still have 12 syllables, and the resulting ending – – – – is at least highly improbable The only solution I can think of is to read *Naciketa manye*, i e. to cut out just the one akṣara *sam*. A vocative *Naciketa* would be on a par with the nominative *Naciketah* occurring in $6,18^a$ The admission of the stem *Naciketa* has been regarded by WHITNEY (quoted by GARBE) as one of the proofs of the "modern and careless origin" of the latter verse In this, WHITNEY may be right; but then, there is — as far as I can see — nothing to hinder us to regard 2,4 and 2,13 as later interpolations as well 13 can be easily missed, while the removal of 4 will decidedly improve the context, 5 being the direct continuation, grammatically as well as with regard to the contents, of 3^d:

> (3^d) (*sṛnkām*) *yasyām majjanti bahavo manuṣyāh*
> (5) *avidyāyām antare vartamānāh*
> *svayamdhīrāh panditā manyamānāh*
> *dandramyamānāh pariyanti mūdhāh......*

And lastly, if we start from a text *Naciketa manye*, the origin of the present reading is easy to understand it was almost unavoidable that *vidyābhīpsinam Naciketa manye* should be "corrected" to *vidyābhīpsinam Naciketasam*, which was then subsequently introduced into the parallel passage 13^d as well

In $2,7^a$ *śravanāyāpi bahubhir yo na labhyah*, the *api* is not only metrically redundant, but its elimination decidedly improves the text:

> *śravanāya bahubhir yo na labhyah*
> *śṛnvanto 'pi bahavo yam na vidyuh*

"not many are able to hear of Him, and even when they hear of Him they do not comprehend". By inserting *api* into 7^a, the interpolator has made the two pādas mechanically parallel, just thereby destroying the original and natural progression

2,10 is a crux interpretum·

> *jānāmy aham śevadhir ity anityam*
> *na hy adhruvaiḥ prāpyate hi dhruvam tat*
> *tato mayā nāciketaś cito 'gnir*
> *anityair dravyaih prāptavān asmi nityam*

Max MULLER, WHITNEY, and HILLEBRANDT hold that the speaker is Naciketas, but how can Naciketas say that he has laid the Nāciketa fire when he is still conversing with Yama who has only just taught it to him? GELDNER says in a note "Yama reports how he himself has obtained the knowledge" SIEG considers this hardly acceptable and pro-

poses to take the whole stanza as the question — so to speak quoted by Yama — of the *praṣṭā* mentioned at the end of the preceding stanza. He regards cd as an interrogative sentence — a solution already proposed by DEUSSEN as an alternative to his translation — and renders 2,10 (mentally supplying an *iti* to d). "I know that the so-called treasure (of pious works) is nothing lasting, for with perishable things that imperishable thing cannot be obtained: has, therefore, the Nāciketa fire been laid by me (in the belief) that with the non-eternal things I had obtained the eternal?"

RENOU approves of this solution and follows it in his translation I feel unable to accept it. The connection it seeks to establish between 9ᵈ and 10 seems to me too artificial, and I find it even more difficult to believe that 10ᶜ should be a question and 10ᵈ an *iti*-quotation within that question. The natural and logical connection between the two halves of 10 is: this *dhruvam* cannot be obtained by *adhruvāṇi*, therefore I have laid the Nāciketa fire. The logical conclusion from this is that the Nāciketa fire is a *dhruva*, and this is perhaps actually said in the last pāda. For a fact to which so far nobody has paid the slightest attention is that 10ᵈ has twelve syllables — with caesura after the 5th, it is true, but still at least suspect. The only possible correction consists in omitting the *a* of *anityair*, so that the pāda comes to mean: "by eternal things I have reached the eternal"[1]. That the Nāciketa fire should be described as *nityāni dravyāṇi* may sound strange at first (precisely the reason why *nityair* was corrected to *anityair*) — but it is called "the eternal highest brahman" (*akṣaraṃ brahma param*) in 3,2! It might further be argued that, if *śevadhi* really means, as Śankara says, the treasure of good works, the Nāciketa fire, as a ritualistic performance, must be part and parcel of this treasure and cannot be *nitya* if this treasure is *anitya* But I think that it is quite in keeping with the spirit of those times that some new ritualistic discovery or invention is hailed as immeasurably superior and radically different from all practices known so far, that it is opposed as *nitya* to all other fires and sacrifices which are *anitya* It is a different question whether this stanza — which as it stands can only be spoken by Yama — is not an interpolation by a later ritualist As a matter of fact, I think that if any stanza of K may be suspected as a later interpolation it is this one: here as well as in 3,2 (which CHARPENTIER vigorously rejects and puts in square brackets) the renewed mention of the

[1] To bring out the want of logic involved in the reading *anityair*, it is sufficient to quote verbatim CHARPENTIER's translation of the stanza. "I for one know that the treasure (of good works) is something perishable, not by unreal things can that real one be obtained. Thus I built the Nāciketa-fire, with perishable materials I obtained the imperishable."

Nāciketa fire is entirely out of place and awkwardly interrupts Yama's discourse on the highest ātman[1].

3,2c *abhayaṃ titīrsatāṃ pāram*, is a similar case. It is an odd śloka pāda of nine syllables. Now the possibility must certainly be admitted that sometimes two consecutive short syllables (particularly at the beginning of the pāda), spoken in rapid succession, were reckoned as equivalent to o n e syllable (many cases might be quoted from the Buddhist and Jain canons). But *bhayaṃ titīrṣatāṃ pāram* is, if anything, not inferior to the traditional reading. According to the latter, *abhayam* must be taken as an accusative of destination, while *bhayaṃ titīrṣatāṃ pāram*, of course, is to be translated: "The further shore for those who wish to cross the (ocean of) fear" The source of the corruption might have been *abhayasya pāram* in 2,11b

3,5a, as stated above, ends in *bhoti*. This leaves an unmetrical second pāda *ayuktena manasā sadā*. The metrical irregularity may be due to (and excused with) the mechanical parallelism of vv. 5 and 6, but it might also easily be healed by reading *ayukta-manasā*, assuming that on the contrary *ayuktena* was introduced later in order to make the parallelism with 6b (*yuktena manasā sadā*) complete

4,2d: *dhruvam adhruveṣv iha na prārthayante*, becomes correct by omitting *iha*, which, as CHARPENTIER remarks, "is metrically superfluous and has been inserted by someone who misunderstood the meaning".

Of 5,15ab: *yathodakaṃ śuddhe śuddham / āsiktaṃ tādṛg eva bhavati*, the second pāda has two syllables too much. DELBRÜCK (quoted by BÖHTLINGK) proposed to read *yathāsiktaṃ śuddhe śuddhaṃ tādṛg evodakaṃ bhavet*, but this, of course, is a new verse adroitly composed by DELBRÜCK, with no claim to represent the original text. CHARPENTIER proposes merely to eject *eva*; but an even śloka pāda cannot normally end in ⏑ ⏑ ⏑ ⏑. We might read *āsiktaṃ bhoti tādṛśam*, but this, too, is mere guesswork, particularly as no reason for the corruption would be apparent. Though, however, I am unable to suggest a convincing solution, there will hardly be any dissensus of opinion that the pāda does stand in need of correction.

5,13ab (= Śvetāśv. up 6,13ab) are both of the type 5/7:

nityo 'nityānām cetanaś cetanānām
eko bahūnāṃ yo vidadhāti kāmān.

In 13b, it would be sufficient to read *dadhāti* for *vidadhāti*, the secondary addition of *vi* being easy to understand 13a ought probably to be ac-

[1] WHITNEY remarks on 2,10. "This verse is probably to be attributed, as it stands, to Nachiketas; but it is so without recognizable pertinence as to seem a later intrusion."

cepted, though it would perhaps not be impossible to omit the initial *nityo*, to read *anityānām* ....., and to translate: "The one spirit who creates the kāmas of the many perishable spirits". With *nitya* added, the text is of course more satisfactory — which again might have been the reason of the addition.

5,15[a]: *na tatra sūryo bhāti na candratārakam*, is a jagatī of the type 5/8 and must probably be accepted as there does not seem to be a plausible way of normalizing it It is different with the following pāda (5,15[b])[1] *nemā vidyuto bhānti kuto 'yam agniḥ*. Here we have a triṣṭubh of 5 + 7 syllables, but there can be no doubt that *imā* is an interpolation (read *na vidyuto*...). The interpolator thought that the lightnings had the same right to an accompanying demonstrative pronoun as the fire. But actually *a yam agnih* means "the fire h e r e o n e a r t h" in contrast with the h e a v e n l y lights: sun, moon, and lightnings, so that the addition of *imāḥ* to *vidyuto* is quite wrong.

In 6,2[a]: *yad idaṃ kiṃ ca jagat sarvam*, CHARPENTIER is, I think, right in omitting *kiṃ*, which makes the metre correct.

In 6,2[c], the two missing syllables might be supplied by reading: *mahad bhayaṃ vaj'ram udyataṃ* ⟨*yad*⟩ / *ya etad*.... The omission of *yad* might have been due to the following *ya* I am, however, far from considering this reconstruction of the verse as certain.

6,5 is perhaps the only really hopeless case. GARBE tentatively suggested the following reconstruction:

yathādarśe tathātmani / yathā suvapne tathā pitṛloko
yathā apsu [parīva dadṛśe] tathā gandharvaloke / chāyātapayor iva brahmaloke.

The second pāda, however, is anything but correct, ending as it does in ⏑ ⏑ – – (the last syll. but three n o t being the final syll. of a word!), and a solitary śloka pāda opening a triṣṭubh stanza is certainly not original. Perhaps it is safest to say with CHARPENTIER that "metrically this verse is entirely hopeless, though we can, no doubt, trace fragments of old triṣṭubhs in it".

6,17[b] (= Śvetāśv. up 3,13[b], 4,17[b]): type 5/7, not unacceptable, but more probably to be normalized by reading *sadā janānāṃ hṛdaye* [*saṃ*]-*niviṣṭaḥ*, as proposed by CHARPENTIER instead of KERN's conjecture *hṛdi saṃniviṣṭaḥ*

In 6,17[cd], the words *muñjād iveṣīkāṃ dhairyena* are regarded by BOHTLINGK and GARBE as a later interpolation. But the popular comparison is really hard to miss here. Tentatively, I propose the following reconstruction:

[1] = Śvetāśv. up. 6,14[b].

taṃ svāc charīrāt pravṛhen ⟨*manīṣī?*⟩
muñjād iva iṣīkām dhairiyena.

The filling up of the first pāda, of course, remains purely conjectural.

We have now, as far as I can see, dealt with every metrical irregularity occurring in K. With an insignificant number of doubtful or hopeless cases against so many certain or at least possible emendations, our experiment may claim a fair measure of success. The result may be stated as follows The text of K was originally no more incorrect or arbitrary as regards the metre than e. g. that of the Ṛgveda Its present lamentable condition is the natural outcome of the fact that it did not enjoy the exceptional protection afforded to the vedic mantras by the well-known special methods of their oral tradition. But it is still possible to eliminate by far the greater number of the later metrical corruptions of K, and a close study of the metre incidentally throws interesting sidelights on the spoken language of the author(s) Constant attention to the metre is indispensable for a critical restitution of K; neither the text nor the interpretation of any stanza can be regarded as final as long as the metre is not satisfactorily settled It goes without saying that the treatment of K attempted here will have to be extended to the other poetic upaniṣads, particularly to the Śvetāśvatara, whose desperate condition deterred BÖHTLINGK from attempting an edition and translation. The fact that the pādas common to K and Śvetāśv. show the same corruptions in both texts proves that these corruptions must be very old

I may be permitted to add a few remarks on passages where no metrical questions are involved

In the introductory prose there occurs the passage *taṃ kumāraṃ santam dakṣiṇāsu nīyamānāsu śraddhāviveśa.* In a long note, CHARPENTIER quite rightly rejects the usual translation of *śraddhā* by „faith". His own translation "longing took possession of him" is a step in the right direction, but when he explains this longing as a longing "for a happier world, to which both the giver and the gifts are to proceed", he is wrong. The true meaning of *śraddhā* in this passage has been established by H. W. KÖHLER in his able thesis „Śrad-dhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur". (Göttingen 1948) As this thesis has not been printed and is consequently likely to remain unknown to many indologists, it may not be useless to repeat from it that *śraddhā* here — as in many other vedic passages — means the enthusiastic longing to make pious gifts („Spendefreudigkeit") — a meaning eminently suited to the present passage

HILLEBRANDT, ZDMG 68, p 581, maintains — and SIEG and CHARPENTIER agree with him — that in 1,4 Naciketas' father does not send him to Death because he is angry with him This anger of the father, for

which there is no reason, has been erroneously concluded by the commentators from 1,10 The true meaning of the latter verse, according to HILLEBRANDT, is that Naciketas is afraid his father might become angry when he returns because he thinks that Yama sends back his gift as unsuitable. But if N. fears this, should he not rather ask: "let not my father get angry with me"? Instead, he says: "let my father's anger with me disappear", and Yama repeats that the father will be *vītamanyuḥ* CHARPENTIER, it is true, insists that *vītamanyuḥ* means only "free from worries". This might perhaps be accepted if there were strong reasons against assuming that the father gets angry with Naciketas after his threefold question, but I fail to see any such reasons, and the traditional explanation seems to me at least the more natural one — I cannot see why we should depart from it This opinion seems to have been shared by RENOU who translates in the traditional way, not even mentioning HILLEBRANDT's theory

As to 1,5, I should like to endorse CHARPENTIER's remark that there is not, as SIEG thinks, any discrepancy or contradiction between 5ª and 5ᵇ To take, with SIEG, 5ª as a question seems to me not only unnecessary but very difficult in the absence of any interrogative word or other indication that the sentence is to be a question On his way N. states that many others are following behind him (*bahūnām emi prathamo* I do not believe in *emi* = *āgacchāmi*), looking in front of him, he sees just as many preceding him, and so he says, without in the least contradicting his first statement: *bahūnām emi madhyamaḥ*, "I am going in the middle of many (with many before and as many behind me)" The same idea is repeated in 6ᵃᵇ, which might serve as a commentary: *anupaśya yathā pūrve / pratipaśya tathāpare*

1,12ᵃᵇ: *svarge loke na bhayam kiṃ canāsti*
na tatra tvaṃ na jarayā bibheti

can only be, and generally is, translated: "In the heavenly world there is no fear; there thou (Death) art not (and) people fear not old age." But are we really to believe that this is what the poet meant to say? What we most decidedly expect, is rather: "there people fear neither thee nor old age". (HERTEL actually translates thus without changing the text!) In order to read this in the text, we have only to make a change hardly deserving that name: instead of *tvaṃ na*, we must read *tvan na* — for an Indian copyist a mere question of spelling The ablative *tvat*, of course, strongly supports BÖHTLINGK's conjecture *jarāyā* for the instr. *jarayā* which is quite opposed to the normal construction of *bhī*.

GLEANINGS FROM THE ATHARVAVEDA

I

AV, VI. 134 conjures a *vajra* which, 'satiated', i.e. as it were electrically charged, with the magical power or fluid of *ṛtá*,[1] is to crush an enemy. In the third and last stanza, the missile is directly addressed as follows:

yó jinā'ti, tám ánv iccha, yó jinā'ti, tám íj jahi!
jinató, vajra, tvám sīmántam anvā́ñcam ánu pātaya.

The third *pāda* is metrically impossible. According to Whitney (translation): 'Ppp reads *sāyakas* for *tvaṃ* in c.' Actually, the MS. of Ppp (V. 33. 6) has *jinato vajra sāyakaḥ sīmaṃcam anvacam anu pātaya*, for which both Barrett and Raghu Vira propose to read *jinato vajra sāyaka sīmantam* . . . . It seems to me quite obvious that *sāyakaḥ* is nothing but a gloss explaining *vajra* which was erroneously inserted into the text. It would thus have been correct for Whitney to say: 'Ppp omits *tvaṃ* in c.' And as this omission yields a metrically correct text (*jinato, vajra, sīmantam* . . . .), there can be no doubt that *tvaṃ* of the Ś(aunakīya) text is an interpolation.

C and d are translated by Whitney: 'the crown of the scather, O thunderbolt, do thou cause to fall following after', which is indeed, as Whitney himself

[1] 1 a: *ayáṃ vájras tarpayatām ṛtásya*, cf. H. Luders, *Varuṇa*, p. 578.

remarks with reference to the last *pāda*, 'very obscure'. Now it is true that Ś's *anu pātaya* is confirmed by Ppp; but I think we can nevertheless with the fullest confidence correct it to *anu pāṭaya*: 'the scather's parting [of the hair] rip up lengthwise', i.e. the flowing missile is to pass over the (fleeing!) enemy's head in such a way as to open a furrow all along his parting.

The agreement of Ś and Ppp shows that the corruption of *pāṭaya* to *pātaya* is very old. It is most probably due to a mistake in *hearing*, i.e. to oral tradition. It is quite understandable that a comparatively rare *pāṭaya* was replaced by or misunderstood for a much more common *pātaya*; the resultant nonsense would not matter in a charm, it might even be felt to be quite appropriate to it, if not even to enhance its power.

II

AV, VI. 12 is a charm against the poison of snakes. Its first stanza runs:

pári dyā'm iva sū'ryó 'hīnāṃ jánim āgamam
rā'trī jágad ivānyáddhaṃsā't ténā te vāraye viṣám

Pāda-s a and b are easy; d recurs as *pāda* d of stanza 2; c is metrically impossible as it has a redundant long syllable at the end. Bloomfield translates (SBE, 42, p. 28): 'As the sun (goes around) the heavens I have surrounded the race of the serpents. As night (puts to rest) all animals except the haṃsa bird, (thus) do I with this (charm) ward off thy poison.' He comments (p. 462): 'In the second half the notion is that night

puts a stop to all activity, and thus the physician stops the action of the poison. In *pāda* c the notion seems to be that the *haṃsá* is awake at night; cf. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 90. Sāyana takes *haṃsá* in the sense of *ātman*, soul (cf. *brahmán* = *paramahaṃsa*), "as the entire body, but not the soul, is at rest" Perhaps *hamsá* is here, as frequently elsewhere, the sun. Can we trust the present poet to know that the sun is at work by night in another hemisphere? The sense would then be that every creature but the *hamsá* (i.e. the sun) is at rest. Cf. RV, X. 136. 5. Ludwig, "wie die Nacht das ubrige Lebende totet (? *dhvaṃsāt*)," or, "as night separates the remaining living things from the sun (*haṃsa*)".' Whitney's translation is not very different: 'I have gone about the race of snakes, as the sun about the sky, as night about living creatures other than the swan (*hamsá*); thereby do I ward off thy poison.' He remarks: 'It would appear from this that the *haṃsa* is regarded as exempt from the dominion of night, doubtless as remaining awake; cf. Pliny, *Nat. Hist.*, X. 23. But Ppp reads, in c. d, *rātrau jagad iwām ni dhvaṃsād avādīr imaṃ visam.* The comm . . . in c derives *haṃsa* from the root *han*, and makes it mean the soul (*ātman*), to which alone poison does not penetrate! The Anukr. does not heed the redundant syllable in c.'

This redundant syllable, which seems to have troubled neither Bloomfield nor Whitney, should have been sufficient to raise the strongest suspicion that the strange text is corrupt; and this suspicion is proved beyond the possibility of doubt by Ppp. Its text (cf.

above) is indeed unintelligible and hardlv less corrupt than Ś; but it is metrically perfect, which means that the original text cannot have been metrically less correct. A comparison with Ś shows that *ténā te vāraye viṣám* is an interpolation from stanza 2, the only remnant of the original *pāda* being the syllable *sāt* obviously corresponding to the beginning of Ppp's d: *sādavādīrimaṃ viṣam.* The *pāda* division thus undoubtedly falls between Ś's *°nyaddhaṃ* and *sātte°*, cutting in two and thus effectively annihilating the fanciful *haṃsa* and all the ingenious speculations quoted above, from Sāyaṇa's to Whitney's.

In ridding us of this troublesome *haṃsa*, Ppp has rendered us a valuable service; unfortunately, its usefulness ends here. It is too corrupt to yield an understandable text, though a close comparison shows that Ś and Ppp are nearer to each other than would at first sight appear:

Ś *rātrī jagad ivānyaddhaṃ sāt. . . .*
Ppp *rātrau jagad ivāṃniddhaṃ sādavādīrimaṃ viṣam*

Barret's suggestion: *rātrau jagad iva ni dhvaṃsād avadhīr idaṃ viṣam* is certainly on the wrong track; it disregards the *pāda* division and spoils the correct metre of the MS. I confess my inability to solve the puzzle and must be content to place it before coworkers in the hope that somebody else might have the necessary brain wave.

III

The love-charm VII. 38 begins: *idáṃ khanāmi bheṣajám māṃpaśyám abhiroruddám* (= Ppp, XX. 30. 7, with the unintelligible *abhināktajam* for *abhiroruddám*). It is curious that Whitney did not understand *māṃpaśya*, which is of course simply a noun formed out of the conjuration *māṃ paśya*! The herb has the magic power to make the coveted man look at the girl who digs it out and to make him cry for her (*abhirorudá*). Whitney's translation: ' I dig this remedy, me-regarding, greatly wailing' misses the sense. Bloomfield's rendering: 'This potent herb do I dig out: it draws toward me the eye, causes (love's) tears ' is much better; but the best translation was given as early as 1856 by the German poet-orientalist, Friedrich Ruckert: *Ich grabe dieses Zauberkraut, das ' Schau-mich-an ' und ' Weinenmach '* (I do dig out this magic herb, the ' Look-at-me ' and ' Make-him-weep ').

The second half of the stanza: *parāyató nivártanam āyatáḥ pratinándanam*, is found in Ppp as III. 29. 2 c, d: *āvataḥ pratiraṃdhanī parāyato nivartanam.*[1] *Pratiramdhanī* is to be emended to *pratirādhanīm*, ' propitiating, winning back ', which makes decidedly better sense than Ś's *pratinandanam*, ' welcoming, greeting '. On the other hand, the order of the *pāda-s* is perhaps more logical in Ś: the herb makes the man who threatens to leave the

[1] It is here preceded by the line *imām khanāmy oṣadhim vitantrīm anutantunām* which is = Ś III. 18. 1 a, b; the senseless *vitantrīm anutantunām* is perhaps a mere corruption of Ś's *vīrudham balavattamām*. The whole line recurs in its correct form in Ppp VII. 22. 10 a, b.

girl first turn back and after his return helps her to win him back.

The third stanza is metrically corrupt but can be corrected by contaminating it with Ppp III. 29. 1:

Ś a, b: *pratī'cī sómam asi pratī'cy utá sū'ryam*
Ppp a, b: *pratīcī somam asy oṣadhe pratīcy anu sūryam*
original: *pratī'cī sómam, oṣadhe, pratī'cy asi sū'ryam*

Ś c, d: *pratī'cī víśvān devā'n tā'ṃ tvācchā'vadāmasī*
Ppp c, d: *pratīcī viśvān devāṃs tathā tvācchāvadāmasi*
original: *pratīcī víśvān devā'ṃs, tā'ṃ táthā tvācchā'vadāmasi*

As to the first line, it is quite understandable that the verb *asi* coming only in the second *pāda* was shifted to the first, whereupon it was replaced in the second by *utá*.

The last line of our charm (5 c, d) is again metrically corrupt, and here again Ppp offers an easy and fairly certain restoration:

Ś 5 c, d *iyáṃ ha máhyaṃ tvā'ṃ óṣadhir baddhvéva nyā'nayat*
Ppp III. 29. 6 c, d: *yaṃ tvā mahrm oṣadhir vadhveva nyānayah*
original: *iyáṃ tvā máhyaṃ óṣadhir baddhvéva nyā'nayat*

Ppp III. 29. 3 and 4 have no counterpart in Ś except 4 c, d: *mamed apa kratāv aso māmāsaścedasīdapi.*

The line recurs Ppp II 77. 1 c, d and II. 90. 3 c, d (with *mămāsa°*); it is to be restored as

mamed aha kratāv aso mamāsaś cetasīd api

and to be compared to Ś I 34. 2 c, d:

máméd áha krátāv áso máma cittám upā'vasi

IV

AV, IV. 12, a charm 'to heal serious wounds' (Whitney) or 'for the cure of fractures' (Bloomfield) enjoys deserved fame because of the striking parallels found in a number of old Teutonic charms. Unfortunately, the condition of the text is far from satisfactory. Of its Ppp version (IV. 15) Barret remarks that 'it varies notably from the version of Ś, and generally for the better'. It is clear that in both texts we have before us not one single, well-ordered poem but rather a compilation of several related and parallel charms or fragments of charms: this accounts for the frequent repetitions (e.g. Ś 2 d = 7 d *sám dadhat páruṣā páruḥ*, or the two lists of parts of the body given in Ś 3 and 4-5). A thorough comparison of Ś and Ppp, not undertaken so far, cannot solve all the problems and establish entirely satisfactory and reliable texts, but it does lead to a few definite results.

On Ś 2 c, d: *yát te riṣṭáṃ yát te dyuttám ásti péstram ta ātmani*, Bloomfield remarks: 'I have reluctantly refrained from emending *ásti* to *ásthi* "bone".' Ppp actually reads *asthi*, which makes the emendation certain. This

means that for the much-disputed *péṣṭra* the meaning 'bone' (conjectured by Roth from AV, VI. 37. 3: *śúne péṣṭram ivā'vakṣāmaṃ tám práty asyāmi mṛtyáve*) must be definitely given up; it can only mean 'piece of flesh', which fits even better than 'bone' at AV, VI. 37. 3 and is now also proposed by Wackernagel-Debrunner, *Altindische Grammatik*, vol. II, pt. 2, p. 702 bottom; the question mark put there against the meaning may be deleted.

In Ś 3 a: *sáṃ te majjā' majjñā' bhavatu*, the *te* omitted by Ppp should certainly be retained. Its omission does not, as Whitney thinks, 'rectify the metre': *bhavati* at the end of an odd *śloka pāda* measured as – ⌣ and presumably pronounced *bhoti* is found, e.g. seven times in the *Kaṭhopaniṣad* (III. 5 a, 7 a, 6 a, 8 a; VI. 11 c, 14 c, 15 c), and once even in Manu (II. 201. 1: *parivādāt kharo bhavati*, normalized in various ways by several MSS.).

The longer list of parts of the body given in Ś 4 and 5 repeats all the items contained in the shorter list of stanza 3. While this repetition is easily explained in the manner suggested above, it is impossible that within one and the same list a *pāda* should be repeated verbatim: 4 c = 5 c *ásṛk te ásthi rohatu*. Moreover, while every other part of the body takes up a full *pāda* and is named twice, in the instr. and in the nom. (e.g. *cármaṇā cárma rohatu*), 4 c and 5 c contain *two* items each, both in the nom. Whitney was perfectly right in remarking on 4 c: '. . . we can hardly avoid emending *ásṛk* to *asthnā'*, or else *ásthi* to *asnā'*.' That he yet translated the *pāda* 'as it stands' is presumably only due to

his inability to decide between the two alternatives. This decision, however, is rendered quite safe by Ppp. Here the third stanza runs: *loma lomnā saṃ dhīyatāṃ, tvacā saṃ kalpayā tvacam / asṛk te asnā rohatu, māṃsaṃ māṃsena rohatu.* It is clear that we have here the two consecutive stanza-halves Ś 4 II and 5 I in inverted order; in other words, to Ś 4 c corresponds Ppp 3 c, whose text should be unhesitatingly adopted for Ś 4 c. This means that Ś 5 c must be corrected with Ppp 2 b to *asthnā' ásthi ví rohatu.*

We have noted that Ppp presents Ś 4 II and 5 I in inverted order. It can be shown that this is wrong. Ś 4 c (*ásrk te*) addresses the patient. In Ś 5, there is no *te* referring to the patient and the address changes to the herb: *lóma lómnā sáṃ dhīyatāṃ*[1] *tvacā' sáṃ kalpayā tvácam / asthnā' ásthi ví rohatu chinnám sáṃ dhehy oṣadhe.* The imp. *sáṃ kalpayā* is only justified and intelligible by the following *chinnám sáṃ dhehy oṣadhe*; in Ppp, where *saṃ kalpayā tvacam* is followed by *asṛk te* (!) *asnā rohatu māṃsaṃ māmsena rohatu,* it could only be understood as addressed to the patient, which would of course be nonsense.

The pāda *chinnáṃ sám dhehy oṣadhe* is not found in Ppp; its place is taken there (2 c) by *snāva te saṃ dadhmaḥ snāvnā.* Now the inclusion of the sinews in our charm is just what we should expect; cf. e.g. the Orkney

[1] Whitney writes: 'The prolongation of the final vowel of a pāda is so anomalous that we can hardly help regarding *kalpayā* as wrong, perhaps imitated from b; Ppp avoids the difficulty by reading in a *sam dhīyatām*' I have no doubt that in *dhīyatām* Ppp preserves the original reading and *kalpayā* is introduced from b.

charm quoted by Kuhn, *Zeitsch. fur Vergl. Sprachforschung*, 13, p. 54: 'Sinew to sinew, joint to joint, blood to blood, bone to bone . . .', but that in the context of Ppp IV. 12. 2-3 it is unoriginal follows not only from a comparison with Ś, where the pāda *chinnám* . . . cannot be missed for the reasons just given, but is also suggested by its form which, with the 1st plur. (*dadhmaḥ*), differs from all the other incantations of our spell.

I am unable to offer final solutions for the problems of Ś 6 = Ppp 7, but a comparison of the two versions seems nevertheless not quite useless.

It can hardly be doubted that what Ś presents us is but a compilation of incoherent fragments: a doubtful Anusṭubh pāda *sá úttiṣṭha*[1] *préhi prá drava* is followed by a metrically correct Trisṭubh *ráthaḥ sucakráḥ supavíḥ sunā́'bhiḥ* and this again by what seems to be the second half of a Trisṭubh pāda: *práti tiṣṭha ūrdhváḥ*; no grammatical connection is visible between these three parts of the stanza. In Ppp, we find a complete Triṣṭubh-Jagatī stanza:

ut tiṣṭha prehi sam u dhāhi te paruḥ
saṃ te dhātā dadhātu tanvo viriṣṭam
rathar sucakras supavir yathaiti
sukhaḥ sunābhiḥ prati tiṣṭha evam

There can be no doubt that this text is not in order. The second line is indeed quite clear, but

[1] To be read as or counted as equivalent to *sôttiṣṭha*; the *sá*, which is missing in Ppp, should be retained.

metrically the opening *saṃ te* can only be considered as the end of a preceding *pāda* (. . . *saṃ te / dhātā* . . .), which is incompatible with the fact that the first *pāda* is a complete and metrically normal Jagatī. Further, the question mark put by Raghu Vira against *dhāhi* is well justified. Even if we accept the form as a 2nd imp. of the aorist, this imperative can only be addressed to the magic herb (cf. above on Ś 5!) and is therefore incompatible with *te paruḥ*. We are thus driven to the conclusion that *sam* . . . *paruḥ* is not only an interpolation from somewhere else but also corrupt in itself. Perhaps the Ś text points in the direction of something like an original *sá út tiṣṭha préhi prá dravaya sáṃ te / dhātā* . . ., but this is of course far too uncertain to be suggested for inclusion in the Ś text.

The second half of the stanza looks at first sight like the original, intact, of which Ś has preserved only fragments. On closer examination we cannot fail to notice that the simile is somewhat illogical: 'as a good chariot *runs*, thus *stand* firm!' (*rathaḥ* . . . *yathaiti*, *prati tiṣṭha evam*!); and our suspicion is strengthened by Ś's reading not *evam* but *ūrdhváḥ*, which has every chance to be the more genuine reading. Perhaps the new Ppp text discovered recently in Orissa will help to solve the problems of this and of the last stanza (Ś 7 = Ppp 6), the Ppp text of which defies satisfactory restitution and interpretation.

———

Bemerkungen zum Sūryāsukta

Von LUDWIG ALSDORF, Hamburg

Das bekannte und oft behandelte Hochzeitslied des Ṛgveda (10, 85) besteht aus zwei Teilen. Der erste schildert, um es mit GELDNER zu sagen, „den vielfach symbolisch ausgestalteten Hochzeitszug der Sūryā mit Soma, der als Urbild der Hochzeit galt“. Der zweite, ab Str. 20, ist, wieder nach GELDNER, „eine Sammlung von Hochzeitssprüchen, die sich in ihrer Anordnung nicht streng an die Folge im Hochzeitsritus halten“. Nur auf diesen zweiten Teil beziehen sich die folgenden Bemerkungen, die nicht beanspruchen, abschließende Lösungen der angeschnittenen Probleme zu bieten, sondern vorgebracht werden in der Hoffnung, aus Zustimmung, Ablehnung oder Kritik der Fachgenossen zu lernen und neue Anregung zu gewinnen.

Daß die Strophen des 2. Teils sich in ihrer Reihenfolge nicht an den Verlauf der Hochzeit halten, ist communis opinio, so sagt OLDENBERG in den Noten: „Die Reihenfolge im RV ist im Ganzen bedeutungslos. Zusammengehöriges zwar ist meist zu Gruppen vereinigt (nicht immer, man beachte Behandlung des *vādhūyam* 28—30, dann wieder 34. 35), doch ist von Ordnung nach Folge der Riten keine Rede.“ Das ist aber doch eigentlich befremdlich. Wenn der erste Teil den *vahatú* der Sūryā schildert, so erwartet man als zweiten Teil eine einigermaßen geordnete Darstellung des menschlichen Gegenstückes zu dem göttlichen Prototyp, und überhaupt werden wir es zwar ohne weiteres verstehen, wenn bestimmte Stichworte oder textliche Anklänge Strophen zusammengeführt haben, die sachlich, oder sagen wir chronologisch, nicht zusammengehören — aber zunächst sollte man doch annehmen, daß der Redaktor des Liedes das Bedürfnis gehabt hatte, sein

Material in einer gewissen Ordnung, also am wahrscheinlichsten in der Folge der Hochzeitsriten, darzubieten.

Überblicken wir daraufhin einmal den Text unter vorläufiger Beiseitelassung einiger Strophen, die uns gleich näher beschäftigen sollen, so haben wir in Str. 20 die Aufforderung an die Braut, den Brautwagen zu besteigen. 21/22 wird der Gandharve Viśvāvasu gebannt, dem sie im Elternhause angehört hat und der ihr nun nicht ins Haus des Gatten folgen soll. 24/25 wird sie feierlich aus der väterlichen Sippe gelöst und in die des Gatten eingefügt. 26 werden Pūṣan und die Aśvins gebeten, sie zu fahren. 31 beschwört die yakṣmas des Elternhauses, der Braut nicht zum Haus des Gatten zu folgen, sondern zurückzubleiben. Offensichtlich ist man inzwischen unterwegs, und 32 beschwört Wegelagerer und Unholde, die dem fahrenden Paar gefährlich werden könnten. 33 schildert Ankunft im neuen Heim und Begrüßung durch die Nachbarn: „Von guter Vorbedeutung ist diese junge Frau, kommt alle und betrachtet sie, bietet ihr Glück und geht dann auseinander nach Hause[1]." Es folgt in 36 das Pāṇigrahaṇa, 38 wird allgemein auf die Feuerumwandlung bezogen, 39—41 handeln von den früheren göttlichen Gemahlen, die vor der Heirat ein Anrecht auf das Mädchen hatten; die letzten sechs Strophen aber sind sämtlich Segenswünsche für das Paar oder die Braut, die sich auf das Leben im neuen Heim nach der Hochzeit beziehen. Dürften wir nur die eine Annahme machen, daß Handergreifung und Feuerumwandlung nicht im Elternhause, sondern erst im neuen Heim stattfinden, so hätten wir eine chronologisch geordnete Darstellung des *vahatú* von den Vorbereitungen zur Abfahrt vom Elternhaus der Braut bis zu den Wünschen für das eheliche Leben im neuen Heim nach der Hochzeit.

Nicht in diese Ordnung fügt sich zunächst Str. 23 — wenn die allgemeine Ansicht richtig ist, daß diese Strophe ein Segen für die abziehenden Werber ist. Daß das Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra sie als solchen verwendet, ist natürlich kein Beweis dafür, der Text aber erweckt immerhin einige Zweifel.

anṛkṣarā́ ṛjávaḥ santu pánthā yébhiḥ sákhāyo yánti no vareyám
sám aryamā́ sám bhágo no ninīyāt sáṃ jāspatyám suyámam astu devāḥ.

Geldner übersetzt: „Dornenlos, richtig sollen die Wege sein, auf denen unsere Freunde auf die Werbung ausziehen. Aryaman und Bhaga sollen uns zusammenführen. Gemeinsam soll (uns) ein leicht zu führendes Hausregiment sein, o Götter!" Der letzte Pāda hat doch eigentlich nur Sinn im Munde des zu der Braut sprechenden Bräutigams. Nun wird in den Strophen 14 und 15 des Sūryāsūkta von den Aśvins in offenbar völlig parallelem Ausdruck gesagt: *yád áyātam vahatúm sūryā́yāḥ* und *yád áyātaṃ vareyám sūryā́m úpa*. Hier ist also *vareyám yā* dasselbe wie *vahatúm yā*. Ohne für jetzt auf alle Einzelheiten einzugehen, möchte ich doch zu erwägen geben, ob unsere Strophe mit ihrem *yébhiḥ sákhāyo yánti no vareyám* nicht ein Segenswunsch des Bräutigams ist für sich selbst, die Braut und die Freunde, die das Paar auf dem Brautzug ins neue Heim begleiten. Ich glaube sogar vermuten zu dürfen, wer diese *sákhāyaḥ* sind. Str. 26 heißt es: „Pūṣan soll dich von hinnen führen, deine Hand fassend, die Aśvin sollen dich auf ihrem Wagen weiterfahren. Gelang ins Haus, auf daß du Hausherrin werdest[2]."

[1] *sumaṅgalī́r iyáṃ vadhū́r imā́ṃ saméta páśyata / saúbhāgyam asyai dattvā́yā́thā́stam ví páretana*

[2] *pūṣā́ tvetó nayatu hastagṛ́hyāśvínā tvā prá vahatāṃ ráthena / gṛhā́n gaccha gṛhápatnī yáthā́saḥ*

Halt man das zusammen mit dem, was die Strophen 8, 9, 14 und 15 uber die Rolle der Aśvins und anderer Götter auf dem *vahatú* der Sūryā sagen, so möchte ich fur moglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich halten, daß in Str 23 der Brautigam als seine *sákhāyah* die Gotter bezeichnet, die seine Heimfahrt mit der Braut beschutzen sollen

Auf die eben zitierten Anrufungen Pūsans und der Aśvins in Str 26 folgt eine Strophe, die unzweifelhaft erst nach der Ankunft der Braut im neuen Heim gesprochen sein kann

ihá priyám prajáyā te sám rdhyatām asmín grhé gārhapatyāya jāgrhi
enā pátyā tanvàm sám srjasvādhā jivrī vidátham ā́ vadāthah,

„Hier soll dir Liebes durch Kinder zuteil werden, uber diesem Hause wache fur das Hausregiment usw " Hier ist allerdings vollkommen deutlich, wie die Strophe, die eigentlich unter die Segenswunsche am Schluß des Liedes gehört, an ihren jetzigen Platz gekommen ist 26c lautet· *grhā́n gaccha grhápatnī yáthāsah*, 27b *asmín grhé gā́rhapatyāya jāgrhi*. Daß es die wörtlichen Anklange dieser Pādas waren, die die beiden Strophen zusammengefuhrt haben, bestatigt ein Blick in den Atharvaveda Dort ist namlich zu diesen beiden Strophen, die als 14,1,20 und 21 erscheinen, als 22 noch eine dritte gestellt, die im RV an chronologisch richtiger Stelle, namlich als Str. 42 unter den Segensspruchen im neuen Heim, steht ihr Anfang *ihaivá stam* klingt an an das *ihá priyám* des Anfangs von RV 10, 85, 27, und ihr Schluß *módamānau své grhé* an das *asmín grhé gā́rhapatyāya jāgrhi* der gleichen Strophe; die drei vom AV zusammengestellten Strophen sind die einzigen des ganzen Sūryāsūkta, in denen das Stichwort *grhá* uberhaupt erscheint. Übrigens hat der Śaunakīya-Text *své grhé* in *svastakaú* geandert, aber im Pp-Text lesen wir *své grhé* wie im RV.

Es bleiben als die eigentlich problematischen, ubrigens auch schwierigsten und dunkelsten Strophen 28—30 und 34/35, die nach der bisherigen Interpretation samtlich von der Verschenkung des durch die Defloration mit Blut befleckten Brauthemdes handeln.

Str 28 lautet:

nīlalohitám bhavati krtyā́saktir vy àjyate
édhante asyā jñātáyah pátir bandhésu badhyate,

und wird von GELDNER ubersetzt: „Dunkelblau und rot ist es, der Zauber, die Ansteckung malt sich (darin) Es gedeihen die Verwandten, der Gatte wird in Fesseln gelegt " Auf die umstrittene Interpretation besonders des 2. Pāda kann hier nicht eingegangen werden, die umfangreiche Literatur uber die Strophe ist in OLDENBERGS „Noten" verzeichnet Es ist bezeichnend, daß die Grhyasūtras ihr drei ganz verschiedene Bedeutungen bzw. Verwendungen zuschreiben[1] Nach Āpastamba werden zwei Schnure, eine blaue und eine rote, uber die Wagengeleise gelegt, uber die der Wagen hinwegfahren muß, nach Baudhāyana bespricht der Brautigam die Braut mit dem Verse, wahrend sie in die Dammerung blickt Beide Texte sind genötigt, fur ihre Deutung den rgvedischen und atharvavedischen Singular *nīlalohitám bhavati* in den Dual *nīlalohite bhavatah* zu andern, was entschieden gegen sie spricht Śānkhāyana behalt den Singular bei und erklart, die Strophe werde gesprochen, wahrend die Verwandten der Braut ihr bei der Übergabe an den

[1] Vgl WINTERNITZ, Altind. Hochzeitsritual, S. 12 u 67; HAAS, Ind. Studien 5 S 308

Bräutigam ein halb blaues, halb rotes Band um den Hals binden Es war, soviel ich sehe, ALBRECHT WEBER vorbehalten, der Strophe eine vierte Deutung zu geben[1] Wahrscheinlich deshalb, weil sie im AV zwischen die Strophen 29 und 30 des Sūryāsūkta gestellt ist, bezog er auch sie schon, ebenso wie diese beiden Strophen 28/29, auf das befleckte Brauthemd, und er hat damit fast allgemeine Zustimmung gefunden, so z B. auch von OLDENBERG („Noten") GELDNER (Übers) stellt immerhin vorsichtig die Auffassung Śāṅkhāyanas zur Wahl Wenn nun in der zweiten Hälfte der Strophe, die ja offenbar den Erfolg des mit ihr praktizierten Ritus angeben will, von der Bindung des Gatten mit Banden die Rede ist (*pátir bandhéṣu badhyate*), so scheint es mir sicher, daß die Strophe irgend eine Bindung oder Umbindung begleitete Mag es sich nun genau um das handeln, was Śāṅkhāyana beschreibt, oder nicht, jedenfalls ist seine Deutung sehr viel wahrscheinlicher als die WEBERS, die m E geradezu auszuschließen ist. Solange wir nichts Besseres wissen, werden wir Śāṅkhāyana folgen dürfen, und damit fügt sich auch diese Strophe in den Hochzeitsverlauf zeitlich richtig ein

Die vier Strophen 29, 30, 34, 35 werden nun schon im Atharvaveda zusammengestellt, und ebenso von der späteren Tradition, die sie einheitlich auf die Verschenkung des durch Blut verunreinigten Brauthemdes bezieht Die europäischen Interpreten haben diese Auffassung ohne weiteres übernommen Ist sie richtig, so stehen die Strophen allerdings an chronologisch ganz falscher Stelle, denn diese Verschenkung kann ja erst ganz am Schluß, nach dem Vollzug der Ehe im neuen Heim, stattfinden, auf alle Fälle z B. erst nach dem in Str 36 abgehandelten Pāṇigrahaṇa Außerdem ist dann natürlich die Auseinanderreißung dieser inhaltlich so eng zusammengehörenden Strophen der auffälligste Beleg dafür, daß bei den Strophen des ṛgvedischen Sūryāsūkta, wie OLDENBERG es ausdrückt, von Ordnung nach der Folge der Riten keine Rede ist, und ganz mit Recht weist OLDENBERG in seinen schon zu Anfang zitierten Worten besonders auf die zweimalige Behandlung des *vádhūyam* Str 28/29 und dann wieder 34/35 hin Gegenüber dieser zweimaligen Behandlung wäre die Zusammenrückung der Strophen im AV entschieden besser und ursprünglicher, was den gewöhnlichen Erfahrungen bei Textvarianten von RV und AV widerspricht

Betrachten wir nun zunächst einmal die Str 34/35, zweifellos die rätselhaftesten des ganzen Liedes!

tṛṣṭám etát káṭukam etád apāṣṭhavad viṣávan naitád áttave
sūryā́m yó brahmā́ vidyā́t sá íd vádhūyam arhati
ā́śasanam viśásanam átho adhivikártanam
sūryā́yāḥ paśya rūpā́ṇi tā́ni brahmā́ tú śundhati

Ich zitiere von 34 die Übersetzung HILLEBRANDTS (Lieder des Ṛgveda S 117) „Rauh ist es, stechend ist es, mit Widerhaken versehen, wie Gift nicht zu essen Ein Brahmane, der die Sūryā kennt, verdient das Brautgewand " Man muß dem vedischen Dichter schon ein beachtliches Maß von Unsinn zutrauen, um sich mit einer solchen Beschreibung eines Brauthemdes abzufinden, und es ist kaum eine Hilfe, wenn GELDNER zu den Worten *viṣavan naitad áttave* bemerkt „d h es ist gerade so gefährlich wie wenn man vergiftete Speise ißt" Aber es kommt noch besser Bei 35 wagt HILLEBRANDT gar keine Übersetzung und begnügt sich mit der Fußnote, die Strophe enthalte einige unklare Termini GELDNER übersetzt „Es [d. h

[1]) Ind Studien 5, 187

das Brauthemd] ist wie das Schlachten, Zerlegen und Zerschneiden — Sieh die Farben der Sūryā! Aber der Beschworer reinigt sie" Er bemerkt dazu: „Nicht klar Wird die Deflorierung wegen ihrer blutigen Wirkung mit dem Schlachten der Tiere verglichen?" WEBER hatte (Ind Studien 5, S 190) ubersetzt· „Einhaun, Zerschneiden und Zertheil'n — (blutbehaftet) wie diese sieh / die Eigenschaften der Sūryā! jedoch der Priester reinigt sie" Dazu die Erlauterung „Das Blut des Brauthemdes wird mit dem Blut der Opfertiere verglichen Wie der Priester, der diese schlachtet, durch deren Blut nicht unrein wird, so ist er auch allein im Stande, das Brauthemd wieder zu reinigen" Diese Erklarung geht zwar auf den Kommentator des Āpastamba zuruck, nach dem das Kleid wie das Schlachten und Zerschneiden eines Tieres ist; aber ich kann WINTERNITZ, der (a a O S 100 Anm. 3) diese Erklarung zitiert, verstehen, wenn er dazu bemerkt, dieser Vers sei wohl noch um ein Bedeutendes dunkler als die vorhergehenden.

Merkwurdigerweise scheint noch niemand aufgefallen zu sein, daß die sonderbare Reihe der Qualifikationen des *vādhūya* fast genau so wiederkehrt in den bekannten Versen des Atharvaveda, die den Rājanya vom Verzehren der Brahmanenkuh abhalten sollen und ihm deshalb ihr Fleisch als außerst unbekömmlich darzustellen suchen. 5, 18, 3 heißt es

áviṣṭitāghávisā pṛdākūr iva cármanā
sá brāhmaṇásya rājanya tṛṣṭaiṣá gaúr anādyá

Hier entspricht *aghávisā* dem *visávat* des RV, das seltene und ungewöhnliche *tṛṣṭá* ist identisch, dem *anādyā* entspricht *naitád áttave*; beilaufig schneidet die Parallele Hillebrandts und Geldners Auffassung von *visávat* als „wie Gift" ab und zwingt, *visávat* als „giftig" zu verstehen und als weiteres selbstandiges Attribut des *vādhūya* zu fassen Das ṛgvedische *kátukam etád*, das sich in unserem Zusammenhang nicht im AV findet, ist ausweislich des Metrums so gut wie sicher Interpolation bzw Glosse zu *tṛṣṭám etát* Wohl aber begegnet uns im AV das letzte und sonderbarste Attribut des *vādhūya*, *apāṣṭhavat*, nur vier Strophen weiter, 5, 18, 7 *śatápāṣṭhām ni girati tām ná śaknoti niṣkhidam*, „er schlingt hinunter die mit hundert Widerhaken Versehene, die kann er nicht wieder hinauskriegen", d. h also die Brahmanenkuh bleibt dem Rājanya beim Verzehren im Halse stecken Ferner kommt *tṛṣṭá* noch einmal in den Brahmanenkuh-Strophen des AV vor, und zwar erscheint es 5, 19, 5 neben einem der drei „ratselhaften Ausdrucke" von Str 35 des Sūryāsūkta: *krūrám asyā āśásanam tṛṣṭám piśitám aśyate*, „Grausam (oder blutig) ist ihre Schlachtung, *tṛṣṭá* ist ihr Fleisch, wenn man es ißt". *viśásanam* und *adhivikártanam* finden wir nicht im AV wieder, aber fur die Beziehung von *adhivikártana* zum Rind genugt es, auf das alte Hofamt des *govikarta*, des Rind-Zerteilers, hinzuweisen

Wir haben also im Sūryāsūkta eine sehr charakteristische Reihe von Attributen und Ausdrucken, die zu dem angeblichen Brauthemd passen wie die Faust aufs Auge, im AV aber fast genau die gleiche Reihe, die dort im Zusammenhang mit der Brahmanenkuh gar nicht besser passen konnte Ich kann das nicht fur Zufall halten, und zum allermindesten mußte man fur die Interpretation unserer Strophen davon ausgehen, daß dort das Brauthemd in Ausdrucken behandelt werde, die bewußte Anspielungen auf die Warnungen vor dem Fleisch der Brahmanenkuh seien, also etwa auch hier dazu bestimmt, dem Brahmanen das ihm Zustehende zu sichern, keinesfalls aber Anspielungen auf die magischen Gefahren des befleckten Brauthemdes. Aber vielleicht durfen wir von dem Brauthemd uberhaupt absehen.

Unzweifelhaft hat allerdings schon der Redaktor des 14. Buches des AV unter *vā́dhūya* ein Gewand verstanden, denn er läßt auf die Zeile 14, 1, 29b: *sūryā́m yó brahmā́ véda sá íd vā́dhūyam arhati* die dem RV unbekannte, auch sonst nirgends überlieferte Zeile folgen: *sa it tát syonám harati brahmā́ vā́saḥ sumaṅgálam*. Ferner bezeugen die beiden Strophen 14, 2, 41f. tatsächlich eine Gewandschenkung an den „wissenden *brahmán*", aber wie es scheint, wird hier nicht nur das Gewand der Braut, sondern gleichzeitig das des Bräutigams verschenkt: kaum anders zu deuten sind die beiden Strophen gemeinsamen Worte *vā́dhūyam vā́so vadhvàś ca vástram*, wobei also gerade *vādhūyam vā́sas* das Gewand des **Gatten**, nicht der Braut ist. Nun ist ja *vā́dhūya* zunächst ein Adjektiv mit der Bedeutung „hochzeitlich" bzw. „zur *vadhū́* in Beziehung stehend". In Str. 34 des Sūryāsūkta steht kein Substantiv dabei, vielmehr ist es selbst substantiviert. Theoretisch jedenfalls könnte es nicht nur das *vā́dhūyam vā́sas* bezeichnen, sondern irgend sonst etwas, was mit der Hochzeit oder Braut zu tun hat. Ist die Vermutung zu kühn, daß es das Trauungshonorar des amtierenden Priesters bezeichnet, das in einer Kuh besteht? Bei Śāṅkhāyana[1] sagt nach den sieben Schritten der Bräutigam zum ācārya: „ich will dir eine Kuh geben" (*gām dadānîti*). Der Text fährt fort: *brāhmanebhyaḥ kiṃcid dadyāt sarvatra sthālīpākâdiṣu karmasu*, und dann heißt es: *sūryāṃ viduṣe vādhūyam. gaur brāhmaṇasya varo, grāmo rājanyasya, aśvo vaiśyasya*. Danach hat also ein brahmanischer Bräutigam seinem ācārya eine Kuh als *vara* zu geben. Das *sūryām viduṣe vādhūyam* klingt fast wie ein Zitat aus dem Sūryāsūkta, *vādhūya* wird übrigens vom Kommentar zwar auch hier als ein Gewand erklärt, aber keineswegs als das befleckte Brauthemd, sondern als ein Kopftuch oder Schleier[2]. Ohne vorläufig alles entwirren zu können, möchte ich für jetzt nur soviel festhalten, daß dem amtierenden Brahmanen als Trauungshonorar eine Kuh zusteht, und daß im Sūryāsūkta von dem *vā́dhūya* in Ausdrücken gesprochen wird, die sonst bestimmt sind, dem Brahmanen die ihm zustehende Kuh gegen Übergriffe des Rājanya zu sichern. Diese *vā́dhūya*-Verse stehen im Sūryāsūkta allerdings nicht nach, sondern vor der Trauung, unmittelbar vor dem Vers über das Pāṇigrahaṇa — immerhin keine ganz unpassende Stelle. Im übrigen gestehe ich ohne weiteres, daß auch beim Bezug auf die Honorarkuh Str. 35 schwierig bleibt: ich weiß nicht zu erklären, wieso *āśásanam, viśásanam* und *adhivikartanam* als *rūpā́ṇi* der *sūryā́*, also der Braut, bezeichnet werden, denn soviel scheint mir allerdings sicher, daß wir nicht mit GELDNER die beiden Hälften der Strophe durch einen Gedankenstrich trennen dürfen, sondern daß wir, mit *paśya* als Parenthese, zu übersetzen haben: „*āśásana* usw., siehe, sind die *rūpás* der *sūryā́*, die aber reinigt der *brahmán*".

Auch für die beiden Strophen 29 und 30 ist eine andere Deutung als die bisherige zumindest nicht unwahrscheinlich, obwohl sich auch hier nicht alle Schwierigkeiten des Textes glatt lösen lassen. 29 beginnt mit der Aufforderung: „Gib weg das *śā́mūlyà*, teile Gut aus den Brahmanen", und daß *śāmūlyà* ein Gewand der Braut ist, beweist das *vadhvò vā́sasā* der folgenden Strophe. Aber damit ist noch keineswegs gesagt, daß es sich um das Hemd der Defloration handeln muß! Ich lasse mich von indischen Hörern dahin belehren, daß noch heute im Panjab die Braut die Kleidung, die sie als Mädchen getragen hat, nicht mit in die Ehe nehmen darf. Das gehört offen-

[1] 14, 10ff. Vgl. Weber a. a. O. S. 333, 342f.

[2] *vādhūyam vadhvāḥ śiro'vacchādanaṃ vastram jālikām vā*. Dazu WEBER a. a. O. S. 334 Anm.

sichtlich zu den Maßnahmen, die verhindern sollen, daß Unreinheitsfluida, Krankheiten usw aus der Sippe der Braut in die des Brautigams eingeschleppt werden der Übergang in die neue Familie ist ein ernstes rituelles Problem! Genau das Gleiche finden wir in der folgenden Strophe, 31, wo die Krankheiten, die *yákṣmas*, verhindert werden sollen, von der Sippe der Braut her — nur diese Sippe kann mit dem umstrittenen *jánād* gemeint sein — dem Brautzug zu folgen[1] Dazu wurde also ganz ausgezeichnet passen, daß in den beiden vorhergehenden Strophen die Braut vor der Abfahrt aufgefordert wird, ihr Gewand den Brahmanen zu schenken nahme sie es mit in die Ehe, so wurde — das besagt wohl Str 30[2] — der Leib des Gatten bei der Beruhrung mit ihm unschön und haßlich werden

Sollte die neue Deutung auch dieser Strophen annehmbar sein, so hatten wir im zweiten Teil des Sūryāsūkta eine Strophensammlung, deren Anordnung zwar nicht immer mit peinlicher Genauigkeit, aber doch im Ganzen befriedigend und sinnvoll dem Gang der Hochzeit, mit besonderer Betonung des *vahatú*, des Brautzuges, folgt; und zugleich wurden wenigstens einige der dunkelsten Stellen des Textes etwas aufgehellt — in dem Stellungskrieg, zu dem der Kampf um das Verstandnis des RV langst geworden ist, ware vielleicht wieder einmal ein kleines Grabenstuck genommen.

THE ĀKHYĀNA THEORY RECONSIDERED[1]

By

L. ALSDORF, Hamburg

There are few problems in the history of Indology which have bee hotly debated over so long a time without a final agreement of scholars t reached as that of the so-called saṃvāda hymns of the Rgveda. Independ of similar ideas already expressed by Windisch in an article dealing with . literature, Hermann Oldenberg put forward in 1883 what became known a ākhyāna theory. It considered a number of dialogical vedic hymns on a with the Jātakas of the Pali Canon, where the stanzas, which are alone ca ical, are introduced by and interspersed with explanative prose passages expr regarded as a mere commentary and betraying their later origin by not u quently being at variance with, or even flatly contradicting, the verses. T Jātakas, Oldenberg maintained, are specimens of a literary form preserved in some of the oldest portions of the Mahābhārata and in a few late vedic t such as the Suparnādhyāya, namely, the poetic-prosaic tale, the *ākhyāna*; i only the verses, consisting mainly of dialogues or monologues, final summ or other highlights of the story, were fixed while the prose portions were least originally, supplied by every narrator in his own words. In the saṃ hymns of the Rgveda, we have the verses only, and that is why some of t are just as disconnected and unintelligible as would be many jātakas if we only their gāthās without the prose tales.

Oldenberg's theory won adherents among the prominent vedologists of time—Geldner, Pischel, Lüders, Macdonnell and others—and went practic unchallenged for twenty years. In 1904, it was vigorously attacked by He and four years later by von Schroeder Both of them maintained that the c acter of the saṃvāda hymns was not epic but dramatic; they were actuall be regarded as little plays, not spoken, but, as Hertel insisted, sung, and, as Schroeder added, danced by several actors whose gestures and acting w make everything clear to an audience in any case already familiar with the sto forming the plots. Thus any additional prose was not only superfluous, it w even, clumsily interrupting the sequence of stanzas, spoil the artistical effec those beautiful poems.

A long literary controversy ensued. In a succession of books and arti Oldenberg upheld his theory unchanged and defended it with ever new

[1] This article is a slightly amplified version of a paper read at XXVI International Congress of Orientalists at Delhi.

better arguments. Winternitz, as early as in 1909, attempted a compromise, declaring that for some of the hymns in question, von Schroeder seemed to have proved his point while others were rather to be explained with Oldenberg Keith, on the other hand, in a series of articles rejected both the dramatic and the ākhyāna theory but had very little to offer by way of positive contribution

In 1913, Geldner, originally one of Oldenberg's adherents, came out with the new slogan of the ballad. Quoting Goethe's Notes to his "Ballad of the Exiled and Returning Count," he finds that the disputed hymns answer the no doubt competent German poet's description of the literary type of the ballad. "They are," he writes, "lyrical poems with epical subject matter and dramatic layout, with one word. ballads, and they are likely to be the oldest ballads of world literature." Briefly rejecting both Oldenberg's theory and Hertel's and von Schroeder's explanation as "little cult dramas," he states in spaced print. "With the ballad everything is explained." He then proceeds to translate a number of Vedic hymns and to interpret them in the light of allegedly comparable types of German and Old Norse ballads His ballad conception is of course also represented by his Ṛgveda translation actually printed in the nineteen twenties though published only more than twenty years later.

Written down in 1917 but published in 1922, with a postscript declaring the author's convictions unchanged, was Charpentier's book on the Suparna myth, the opening chapter of which contains a very full treatment of our problem. Rejecting Oldenberg's ākhyāna theory as well as Hertel's and von Schroeder's dramatic explanation, yet recognizing as genuine dramas one single Rgveda hymn and a set of three others, Charpentier comes to regard the disputed hymns on the whole as pieces of epic poetry not needing any additional prose. Though occasionally quoting with approval, Geldner s definition of the Purūravas-Urvaśī hymn as a ballad he normally prefers to speak of epic poetry such as was not indeed used in the ritual but recited during sacrificial festivals.

Published in the same year as Charpentier's book was the third volume of Winternitz' History of Indian Literature. In the addenda to it (p. 609). Winternitz made the impossible attempt to include even Geldner's ballad in his former compromise between Oldenberg and Hertel—von Schroeder, the result being a paragraph of which I for one find it not quite easy to make head or tail.

As to Oldenberg himself, he had not been convinced by Geldner and stuck to his original conception until his death in 1920. His last word on the ākhyāna is contained in his book on the Mahābhārata published posthumously in 1923. One year later in date is Hertel's last contribution to the controversy known to me. In an appendix to his German translation of Mahendravikramavarman's

Mattavilāsaprahasana; he restates his conviction that a number of dramatic vedic hymns represent the beginning of the Indian drama and claims to have finally refuted Oldenberg's theory as wrong and utterly baseless.

Subsequently, Western indologists—who had so far practically alone taken part in the discussion—seem to have lost interest in a question which however was by no means settled to anything like general satisfaction. Nor was their interest revived by a number of articles contributed by their Indian colleagues until quite recently and, I regret to say, only partly accessible to me in Europe. P. S. Shastri, who has written on the subject about eight times, regards fourteen out of twenty hymns as " dramatic pieces pure and simple ", at the same time denoting the Frog and the Mudgalā hymns as ballads, the latter even as " a perfect ballad ". As the final proof that certain hymns are, to use his own expression, " dramatic fragments " he considers what he calls " the presence of stage directions in some of them ". But are we really justified in calling " stage directions " those verses or parts of verses which in some way or other allude to the situation or enable us to draw conclusions about it ? The use of the term seems to me quite arbitrary, and rather impossible when an alleged stage direction is contained in the words of one of the supposed actors. The dramatic interpretation is also favoured by D. D. Kosambi in his detailed treatment of the Purūravas-Urvaśī myth.

I venture to suggest that the problem of the samvāda hymns will bear a thorough re-examination which might result in a vindication of Oldenberg's views. His original theory may have to be slightly modified in certain respects, but it appears to me fundamentally sound and never convincingly refuted. It may even be said that some of Oldenberg's arguments have gained greater weight in the light of our present knowledge while some objections which he had to fight again and again with untiring energy and patience need hardly be refuted any longer today. It is of course quite impossible within the scope of this article to cover the whole ground again and re-open the debate on every controversial argument pro and contra. I shall, after a brief general criticism of the drama and ballad theories, mainly dwell on two points, first, the light in which we have to see the Jātaka book today, and second, what I may call the Jain contribution to the ākhyāna question. Finally, I shall have to offer a few remarks on the practical application of the ākhyāna theory to individual hymns and the question why these hymns were incorporated into the Rgveda.

It is admitted on all hands that von Schroeder's book " Mysterium und Mimus im Rgveda " is a most interesting and stimulative work, particularly valuable on account of the wealth of ethnological and folkloristic material it displays. But when reading it we must realize that only too often we are

leaving the firm ground of philological research and soaring in the clouds of ingenious speculations. Ethnological comparisons can be quite fruitful and illuminating, but they must be accompanied by and based on careful philological method and cautious weighing of textual evidence. It must indeed be put to von Schroeder's credit that he realized and frankly acknowledged that tradition knows absolutely nothing of a vedic ritual drama, that the samvāda hymns have no place in vedic ritual, and that the evidence for dancing gods in the Rgveda is extremely scanty. But instead of drawing from this the obvious conclusion that the danced vedic mystery play is but a product of his fruitful imagination, he boldly asserts that the saṃvāda hymns are not the beginning but the end of a development, they are the last specimens of a proto aryan mystery play later on suppressed by a priesthood disliking its alleged phallic character; there is thus no historical connection between these remnants of the proto-aryan mystery drama and the classical Indian drama which grew from entirely different roots. I do not think that this highly artificial construction based entirely on speculation and imagination will recommend itself to anybody today. Hertel does not, indeed, resort to such almost desperate means; as already mentioned, for him the saṃvāda hymns simply represent the beginning of the Indian drama. It may be said at the outset that the complete silence of tradition and ritual as to the dramatic performance of vedic hymns is not favourable to his theory either. But it seems to me more important to recall the original argument with which he established that theory. Having made the startling discovery—he propounds and proves it at considerable length—that in India all verses are sung to this day, he reasons as follows: when *speaking* verses, *one* recitat can make clear the distribution of stanzas among different characters by varying pitch and modulation of the voice; a singing voice cannot do this. But if the distribution of the stanzas between the characters is not made clear, the audience will not understand the whole, and as the verses *were* sung and the audience *must* be made to understand, the conclusion is unavoidable that there must have been several singers, one for each character, so that the presentation of a saṃvāda amounted to a dramatic performance.

Quite apart from the fact that Oldenberg's theory would offer a much simpler way out of the alleged difficulty—interspersed prose explanations of the kind found in the Jātaka would most efficiently make clear everything to the audience—, it need hardly be said that Hertel's reasoning is based on total ignorance of the Indian mode of reciting and singing verses in general and the different kinds of vedic recitation in particular; from what he writes it is evident that he had never met an Indian who could have shown him by a practical demonstration that the traditional recitation of ordinary Sanskrit stanzas does indeed sound to a Western ear like singing but is not to be considered as such, real singing being something very different. Hartel's reasoning can hardly be

taken seriously, yet it should be realized that it is the actual starting point for his whole theory. Nobody will deny that in the sometimes very spirited dialogues of the Rgveda there is a strong dramatic element; but it is a very long step from this to the assumption that we have to regard them as actual plays or, in P. S. Shastri's words, as "dramatic pieces pure and simple". And even if the theoretical possibility of a theatrical representation of certain hymns in vedic times could be satisfactorily established, I should still feel bound to agree with Oldenberg who once wrote that Hertel was building a castle in the air when the texts in our hands most clearly pointed to a very different kind of edifice, meaning of course the prosaic-poetic tale, the ākhyāna.

The same remark might apply, though perhaps in a lesser degree, to Geldner's ballad theory. Geldner's comparisons of rgvedic hymns with modern or medieval European ballads are highly interesting and sometimes reveal surprising similarities and parallels but they would be much more cogent if we did not have even closer and much more striking parallels in Indian literature such as, principally, the Jātakas, which are ever so much nearer to the Ṛgveda in time, space, and literary context than e.g. a ballad by Goethe. Unless and until Oldenberg's theory is definitely disproved on other grounds, it appears to me still preferable to the ballad explanation.

In the ākhyāna theory, the Jātakas certainly and rightly occupy a kind of key position. The clearest proof of this is the amount of energy and ingenuity used—not to say wasted—by Oldenberg's opponents in attempts to refute his statements on the Jātakas—statements which by now are not only firmly established as correct but may be formulated with even greater assurance and precision than was possible at Oldenberg's time.

There is first the statement that the gāthās alone are canonical and that the prose is later throughout. This has been hotly contested time and again, but the debate may be considered as definitely closed by Luders in his book on Bhārhut and Buddhist literature. It is to be feared that this very important book has not become very widely known outside Germany and particularly in India because it was published in 1942 and before the end of the war the whole stock of the publisher was destroyed in an air raid on Leipzig. I quote from it the following passage (p. 139): "If the (Jātaka) tales were arranged according to the number of gāthās they contain, if they are quoted by the first pāda of the first gāthā, if the prose tale in innumerable cases is at variance with the gāthās, and if, lastly, the prose which we have before us calls itself a commentary on the Jātaka (*Jātakass' atthavannanā*), I do not quite understand how it can be doubted that the original collection contained the gāthās only". Luders then gives a long list of quotations from the Jātaka commentary which irrefutably prove that besides the old Aṭṭhakathā containing verses *and* prose, there existed

what the commentary calls the Pālī, *i.e.* a text of the gāthās only without the prose. This leads to the question whether certain MSS. containing the gāthās only are descendants and representatives of the old Pālī-potthakas or, as F. Weller proclaimed in 1926[1] after an examination of three of them, mere extracts from the present Jātak'atthavannanā. Luders shows that most of Weller's arguments are wrong, in particular, Weller failed to recognize that the Jātak'-atthavannanā does indeed contain a very few genuine canonical prose passages radically different from the normal Jātaka prose and rightly treated by the commentary on a par with the gāthās. I may add that the editors of the Critical Pālī Dictionary, Andersen and Smith, distinguished them from gāthās and ordinary prose by marking quotations from them with a special sign, two asterisks. Luders finally admits the possibility that the gāthā MSS. may be extracts not indeed of the Atthavannanā but of the old lost Aṭṭhakathā (which, however, contrary to the current belief, must have been written not in Singhalese but in Pālī); he concludes with these words: "I need hardly add that even if somebody should succeed in proving that the Gāthā Mss. are extracts from a version—perhaps a slightly divergent one—of the Atthavannanā, this would be without any significance for the question of the existence of the old Pālī-potthakas." Now it is a curious fact that until quite recently Western indologists, including men like Oldenberg, Luders and Weller, did not take any notice of Oriental editions of Pālī literature. They seem to have thought that once a text had been published in Roman letters the needful had been done. Actually, of course, only too many of the Pāli Text Society's editions can, to put it mildly, at best be regarded as quite provisional. Now when we see that in every Oriental edition of the Pālī canon, whether Singhalese, Siamese or Burmese, the "Jātaka-pālī" consists of the gāthās only (including, of course, the very few cannonical prose passages), the case is no longer one of a few stray "Gāthā MSS " but one of a fixed and uniform tradition in all Theravāda countries. And in view of this tradition even the concession made by Luders may be safely withdrawn today.[2]

---

[1] Z.I.I. vol. 4 p. 46 ff.

[2] It was actually made on the strength of one single passage. In the Mahāsupina-Jāt. (No. 77), the (only) gāthā consists of a mātikā giving the catchwords for the 16 Great Dreams subsequently explained by the Buddha in the prose of the paccuppannavatthu, to which later on the atītavatthu merely refers—so that, by a most unusual arrangement, the main portion of the tale is transferred from the atīta—to the paccuppannavatthu. The second, so to say, irregular feature of the Jātaka is that the pratīka given as its title or headline is not, as in all other cases, the first pāda of the gāthā ("*usabhā rukkhā gāviyo gavā ca*") but the fourth ("*lābūni sīdanti silā plavanti*"). The

There can thus be no doubt that the redactors of the Pālī canon included in it the Jātaka gāthās only; the prose was from the beginning a commentary, an Aṭṭhakathā, which was lost like all the other old Aṭṭhakathās and replaced by the comparatively very late Atthavannanā. We may even say that the loss of the old Jātak,—atthakathā prose was only possible *because* it was *not* canonical. On the other hand, the late and secondary character of the Atthavannanā prose cannot be too strongly emphasized. It is of the utmost importance always to realize that the text edited by Fausboll in six volumes is not *one* work but really *two* works separated from one another by roughly a millennium: the gāthās, invaluable remnants of a popular poetry contemporary with and partly even anterior to the older parts of the Mahābhārata; and the prose written in Ceylon in the 5th century A D. not only in the typical style of the late commentarial literature but also breathing a spirit totally different from that of the gāthās. The prose throughout reflects modern taste, sentiment, customs and beliefs; but the main difference between it and the gāthās is that it is thoroughly imbued with Buddhist piety and devotion while the gāthās with rather few exceptions are not Buddhist at all.

---

author of the Atthavannanā apparently felt called upon to offer an explanation of this irregularity, and he does so in the following concluding remark: "*Parinibbute pana bhagavati samgītikārakā usabhārukkhâdīnī tīni padāni Aṭṭhakathaṃ āropetvā lābūnīti-ādīni pañca padāni ekam gātham katvā Ekanipātapāḷiṃ āropesum.*" If we translate this into our modern parlance, it means that certain redactors (certainly not, as Luders rightly remarks, the saṃgītikārakas of the first Council) relegated the first three pādas to the Aṭṭhakathā and received only the last five into the canonical text—with the automatic consequence that *sīdanti lābūni* became the headline of the Jātaka. And as the first three pādas are also found in the Gāthā Mss., Lüders concludes, with Weller, "that the Gāthā Mss. do not contain the text of the old Pāḷī potthakas" and that the author of the Atthavannaṇā seems to have found the first three pādas in the Aṭṭhakathā and *from there* transferred them to his text. We can now state that the three pādas in question are also found in every printed edition of the "Jātaka-pāḷī"; *i. e. nowhere* do pādas 4-8 appear unconnected with 1-3. And indeed it is difficult to imagine how they could as after all the catch-words for dreams No. 1-11 (pādas 1-3) and 11-16 (pādas 4-7) ought to form an inseparable whole. If they were separated nevertheless—or, to put it more cautiously, if pāda four, not one, was taken as headline of the Jātaka—, the reason can only have been that pādas 1-3 were regarded as *prose*. Actually, Luders, too, regards them as such; and though I am not quite sure whether this is correct, it is certain that they *could* easily be regarded as prose and at any rate are quite different from 4-8, not only prosodically but also as to composition: they consist of a string of substantives in the nominative merely

It has of course been recognized from the beginning that a great many of the Jātaka tales were of non-Buddhist origin and turned into Jātakas only by the Buddhist redactors But just because no clear and sharp distinction between verses and prose was made, the Jātaka was simply regarded as a Buddhist book, and its Buddhist character was one of the arguments with which Oldenberg's opponents tried to invalidate his comparison of Jātakas and vedic hymns—so much so that Oldenberg once exclaimed in despair: "After all, are Buddhists not Indians, too?"—incidentally demonstrating by these very words that for

---

connected by three *ca*, while pāda 4 consists of two complete short sentences and pādas 5-7 of one sentence each (pādas 8, not recognized by Fausboll and printed by him as part of the Commentary, does not belong to the mātikā but is part of the tale). Now if pāda one was not acknowledged as headline because it was regarded as prose, why then is the headline of the Kunāla-Jāt. (536) *evam akkhāyati*, *i. e.* the beginning of the canonical *prose*? If the conclusion to be drawn from Jāt. 77, *viz.* that only verse, not prose can serve as headline of a Jātaka, is correct, it should follow that the passage beginning *evam akkhāyati* was considered not as prose but as verse, and I believe that this was actually the case. It must be realized that the Kunāla-Jāt, contains, besides the modern Atthavannanā prose, *two* different kinds of canonical prose: ordinary narrative prose (*e. g.*, in Fausboll's edition, V 416, 28-418, 3) and a few descriptive passages (V 416, 18-28; 419, 18 f. and 25 f.; 420, 1-11) characterized by strings of (partly extremely long) compounds which are closely paralleled by the varnakas of the Jain canon and the Vasudevahindi. And as long ago as in 1900 E. Leumann, in a footnote to p. 4 of his "Übersicht uber die Āvaśyaka-Literatur" (published in 1934 as vol. 4 of the "Alt-und Neu-indische Studien"), had pointed out that these passages are at least partly metrical, using the same metre which Jacobi had discovered in the Jain varnakas, *viz.* the Vedha. That the redactors of the Jātakas-pālī, in contradistinction to the commentators of the Jain canon, still recognized the metrical nature of the varnakas is a fact not without a certain importance for the history of Indian prosody. To return to Jāt. 77, while agreeing with the author of the Atthavannanā that the adoption of pāda 4 instead of one as headline stood in need of an explanation, we need not assume that the explanation given by him is correct: it is, indeed, flatly contradicted by the tradition of the Jātaka-pālī. Considering the weight and unanimity of this tradition I cannot believe that the inclusion of "pādas" 1-3 in the Pālī is secondary; much less can this singular case be regarded as a proof that our Gāthā Mss. (more appropriately to be called "Mss. of the Jataka-pālī") *and* the editions of the Jātaka-pāḷī go back to mere extracts from either an Atthakathā or the Atthavannanā.

him, too, the Jātaka was after all a Buddhist book. Now it is true that there are some Jātakas of which the gāthās, too, are Buddhist—it would indeed be strange if they were altogether wanting, strange if the Buddhists had added no contribution of their own to their vast and comprehensive collection of tales. A clear instance is *e.g.* the Kālingabodhi-Jātaka (No. 479) whose gāthās are purely and devoutly Buddhist—and, incidentally, composed in the rather unusual and probably later āryā metre. But *e.g.* of the longest and most popular of all Jātakas, the Vessantarajātaka, which an authority like Winternitz calls a purely Buddhist legend where the hero is already the Bodhisattva of the later dogma, I was able to prove that it's more than 700 gāthās are entirely unbuddhist and its hero is made a Bodhisattva only in the prose. A systematic investigation of *all* Jātaka-gāthās from this point of view—not undertaken so far but an urgent desideratum—would probably reveal a surprisingly small percentage of genuinely Buddhist ones.

It was Oldenberg himself who once pointed to the desirability of taking into account for the Ākhyāna question the evidence of Jaina literature also, at the same time regretting his momentary unability to do this. Unfortunately his suggestion has never been taken up.

The Jaina evidence is small in volume, being practically restricted to a number of legendary chapters of the Uttarajjhāyā, one of the oldest sūtras of the Śvetāmbar Canon. The considerable interest and value of these texts for our present investigation rests on their being characteristically different from the Jātakas and yet leading to the same conclusions, pointing to the same background.

With the exception of a negligible number of old prose passages in nonlegendary chapters, the Uttarajjhāyā are entirely in verse. Each of the legendary chapters is an independent tale, self-sufficient, intelligible without any additional prose explanations; at first sight it would seem most appropriate to call them ballads. Closer inspection soon reveals that they are by no means homogeneous compositions. In most cases this is clearly shown by the metre. It is well-known that the use of different metres in the Jain canon is of chronological significance. In particular the āryā is foreign to the oldest layers but later becomes the commonest metre, finally superseding in Prakrit poetry even the Śloka, while the Tristubh-Jagatī and Vaitālya-Aupacchandasaka have become obsolete rather early and are practically restricted to the oldest texts. Now when we see that the bulk of an Utt. chapter is composed in Tristubh or Anuṣṭubh but has a kind of introduction in Āryā and perhaps a few Āryās in the middle or at the end, we can automatically regard these Āryās as secondary additions There is even a case when to a poem in Tristubh two introductions have been successively prefixed, first one in Anustubh, then one in Āryā. Of

course, less formal criteria are not wanting which permit us to distinguish between old kernels and later accretions, sometimes also where the metre is uniform. Adding to this the fact that several of the Utt. legends are identical with Jātaka tales and part of their verses identical with or closely related to Jātaka gāthās, we may confidently state what has happened: the Jain redactors of the Utt. dealt with the same kind of material as the Buddhist redactors of the Jātakas, but in a somewhat different way. The Buddhists invested with canonical dignity the ancient verses only, the indispensable prose supplements lacked a fixed wording and therefore remained outside the canon. The Jainas disliked the fragmentary character of the verses; for inclusion into their canon, they made the minimum of metrical additions which would make the tales self-sufficient. That no more was intended is shown by the fact that besides these canonical texts there exist numerous full versions of the tales in the vast commentary literature: they are the counterparts of the Buddhist Atthavannanā; but while we have only one such Atthavaṇnanā, every Jain commentator gives his own version of the tales—in Prakrit or Sanskrit prose or verse according to his liking and the fashion of his time. Here is something like a last reflection of the ancient custom leaving the wording of the prose portions of the tales to every individual narrator.

In order to speak not only in the abstract, let me quote one example. The 9th chapter of the Utt. deals with the pravrajyā of King Nami of Mithilā, a theme popular in Hindu and Buddhist legend as well. In an analysis published in the Norman Brown Festschrift I have shown that the old nucleus of this chapter is a saṃvāda in which Indra in the disguise of a brahmin tries to persuade the king not to leave the world. A stanza introducing Indra as speaker and referring to his partner as *rāyarisi* without mentioning his name is followed by the dialogue: ten single stanzas spoken by Indra, to each of which the king retorts in a single stanza, only the first reply consisting of a couple of stanzas, and each change of speaker being marked by a stereotype connecting stanza repeated 19 times. One concluding stanza briefly states the result, Nami's pravrajyā in spite of Indra's entreaties.

If this were one of the vedic saṃvādas—and it is remarkably similar to some of them—it might well be argued, as has actually been done for vedic dialogue hymns by Oldenberg's opponents, that we have here a ballad perfectly intelligible to anybody even slightly acquainted with the Nami story and therefore not requiring any prose additions or explanations. But what the Jain redactors of the Utt. actually did was this: to the saṃvāda, uniformly composed in Anuṣṭubh, they prefixed an introduction of five Āryās introducing the king, explaining the cause of his resolve to leave the world and stating the events leading to the samvāda. Further, after Nami's final refusal to be

persuaded they inserted a stotra of three Anustubhs and put it in Indra's mouth in a connecting Āryā relating how the god reassumed his divine form. Between the stotra (whose stanzas are old but certainly did not originally belong here) and the concluding stanza they inserted another two Āryās describing Indra's final homage to Nami and return to heaven. I only mention for the sake of completeness that several of Nami's one-stanza replies were also puffed up by the addition of distinctly secondary gnomic stanzas or apt quotations. The final result was a canonical text of 62 stanzas of which 42 belong to the old samvāda. I have no doubt that the latter was, even before its reception into the canon, never recited without an introduction similar to the canonical one, though probably in prose, and without some prose passages corresponding to the inserted Āryās of the Utt.

But the matter does not end with the redaction of the canonical chapter. The commentaries on that chapter are the traditional place of a series of four Paccekabuddha tales paralleled in a Jātaka and well-known in the Prakrit prose version of Devendra through Jacobi's edition in his Māhārāṣṭrī Tales. In this series, the Nami tale is a typical story of former births of which the Jainas are so excessively fond, the long and intricate tale amounts to little more than an explanation of the hint given in the Āryā introduction of the Utt. chapter that Nami's resolve was due to a jātismarana.

The Jain material thus confirms the existence of the old literary type called ākhyāna by Oldenberg. But the crucial question of course remains whether certain ṛgvedic hymns are to be explained as specimens of this literary type. Postponing a final answer to this question we can at any rate say that *if* the ākhyāna explanation should be right, it would be clear that what we have in the Rgveda are only a very few specimens out of a very much vaster literature, a popular literature without written tradition and therefore lost to us. The further question then arises why any ākhyāna at all was included in the Ṛgveda whose character is on the whole quite different, or to be more exact, what was the special reason, or reasons, for the inclusion of just those very few specimens. If a satisfactory answer to this question can be found, the ākhyāna theory would become much more likely and acceptable even if it should never become possible to give strict proofs for it.

It is well-known that besides the normal invocations of deities the Rgveda contains quite a number of diverse poems the presence of which in the samhitā seems at first sight rather surprising. In a very interesting article in "Orientalia Neerlandica," J. Gonda has dealt with, to quote the actual title, "the so-called secular, humorous and satirical hymns of the Rgveda." He finds that the characterization as humorous or satirical is in every case due to modern Western misunderstandings, and that the inclusion of most of the

sūktas investigated by him was due either to some possible ritual use or—more frequently—to inherent magical qualities not recognized hitherto: such sūktas might be used as charms, just like a good many other rgvedic sūktas whose character is more atharvanic. Gonda's explanation of certain seemingly secular hymns as actual charms is undoubtedly right; but we may amplify it to the general statement that every rgvedic hymn has strong magical qualities and may be used more or less like a charm. H. Luders has shown in his book on Varuna that the magic power of any rc is due to the force of the rta, the Truth, it contains: the praise of a god, the mere narration of his deeds, particularly in the solemn metrical wording of the ṛṣis, may produce magical effects because it is *true*. Of course it must be particularly apt to relate a deed or event similar to the desired effect so that the power of the charm is strengthened by the well-known magic force of analogy. A particularly clear instance of this is one of the most famous saṃvāda hymns of the Rgveda, Viśvāmitra and the Rivers (3-33). The saṃvāda proper tells the tale of the successful crossing of the Vipāś and Śutudrī by the Bharatas, and it is followed by a single stanza quite unconnected with the old story and containing a general prayer or conjuration for the safe crossing of a river with an ox-cart. Luders has pointed to the striking similarity of the Old High German Merseburg spells. In one of them the conjuring formula for healing a broken limb is preceded by a short mythological account of the healing of the sprained foot of God Balder's foal. In a recent article,[1] Paul Thieme has shown that two more famous saṃvāda hymns follow the same pattern. The dispute between Sarmā and the Panis (10, 108) is concluded by a stanza which alludes to the liberation of the cows by Brhaspati and the Aṅgiras in the imperfect, which means that this stanza cannot be assumed to have been spoken by the Aṅgiras but must be considered to be a spell to be used when cows have gone astray and cannot be found, the presumption then being that they have been enticed and hidden by demons like the Panis; and the story relating how Agastya, succumbing to Lopāmudrā's entreaties, broke his vow of chastity (1, 179) is concluded by two stanzas spoken according to tradition by a brahmacārin in order to expiate the same sin committed by himself. Thieme has coined for Sūktas of this type the new term "legend spell" ("Legendenzauber"); there are no doubt many more instances to be found in the Veda, a particularly clear case being the Apālā hymn (8, 91) also dealt with by Gonda (and designated as a ballad in Geldner's translation).

The two parts of a legend spell, the tale and the appended spell, may theoretically be composed by the same poet at the same time, but it is at least equally possible that an existing story, that existing ākhyāna verses are

[1] "Agastya und Lopāmudrā, Z. D.M.G. 113 p. 69 ff.

secondarily put to magical use, are converted into a charm by subsequent addition of the spell. Thieme favours in every case the first alternative, but at least for two of the three hymns dealt with by him, I beg to disagree. The spell stanza concluding the sūkta of Viśvāmitra and the Rivers is in a different metre from the preceding saṃvāda, and Thieme himself points to a number of slight linguistic modernisms partly already noticed by Oldenberg. Thieme thinks it possible that the poet intentionally used for the spell more modern and popular language to bring out a contrast to the archaic style of the story To me this contrast seems another clear sign of what was taken for granted by Luders, that the last stanza is a later and secondary addition. In the Agastya hymn, too, the spell—in this case not the last, but the last butone stanza—is in a different metre, viz. Brhatī as against Triṣṭubh in the rest of the sūkta, and it contains the word *pulukāma*, considered as vernacular by Thieme on account of its *l*, moreover the Sarvānukramanī tells us that the last two stanzas were seen, that is in modern parlance composed through revelation, by a brahmacārin after he had heard, that is to say learned from his guru, the four samvāda stanzas. This statement in any case requires a slight modification : only the last butone stanza can be spoken by the brahmacārin ; the last stanza is the conclusion of the old ākhyāna and should properly precede the spell, it was in my opinion misplaced by the redactors of the samhitā. For the rest, whether the account of the Sarvānukramanī is based on genuine old tradition or not, it is—here I again agree with Thieme—certainly sensible ; and it is significant for our present investigation. It may suggest to us that here is indeed a case where old ākhyāna verses, quoted from the store of popular ākhyāna poetry, were put to magical use by the secondary addition of an appropriate spell, and what was incorporated into the Rgveda was not an original ākhyāna but this secondary magic combination. This magic sūkta might, and probably would, be recited, like any other ṛgvedic sūkta, without the prose portions which would and could not have been missed in the original ākhyāna.

The cases of Viśvāmitra and the Rivers, and probably also of Saramā and the Panis, may be said to be exactly parallel ; but I need hardly add that not every samvāda must be explained as a legend spell. It will be necessary to renew and extend Gonda's investigations with a view to finding for each of the sūktas in question the reason why it was included in the Rgveda, and in this context Oldenberg's ākhyāna theory might play a useful role. Perhaps it will be considered more acceptable if it is modified to mean that we have in the Ṛgveda a certain number not of original ākhyānas but of ākhyāna stanzas quoted for special reasons and in some cases and in various ways adapted to their new ṛgvedic setting.

ṚGVEDA V 78, A COMPOSITE LEGEND SPELL

L ALSDORF

Hamburg University, West Germany.

In my article "The ākhyāna theory reconsidered"[1] I have referred to three famous rgvedic hymns (III 33, X 108, I 179) for which P. Thieme[2] has coined the term "legend spell" ("Legendenzauber")· they have in common that an account of an historical or mythical event is followed by an incantation, a spell receiving its magic power from the truth of the story, analogous to the desired effect. which precedes it. In III 33 (to quote myself), "the saṁvāda proper tells the tale of the successful crossing of the Vipāś and Śutudrī by the Bharatas, and it is followed by a single stanza quite unconnected with the old story and containing a general prayer or conjuration for the safe crossing of a river with an ox-cart. Luders has pointed to the striking similarity of the Old High German Merseburg spells In one of them the conjuring formula for healing a broken limb is preceded by a short mythological account of the healing of the sprained foot of God Balder's foal . . . The dispute between Saramā and the Paṇis (X 108) is concluded by a stanza which alludes to the liberation of the cows by Bṛhaspati and the Aṅgiras in the imperfect, which means that this stanza cannot be assumed to have been spoken by the Aṅgiras but must be considered to be a spell to be

1 *Journal Or. Inst Baroda* XIII pp 195–207.
2 Agastya und Lopāmudrā" ZDMG 113 p. 69 ff

used when cows have gone astray and cannot be found, the presumption then being that they have been enticed and hidden by demons like the Paṇis, and the story relating how Agastya, succumbing to Lopāmudrā's entreaties, broke his vow of chastity (I 179) is concluded by two stanzas spoken according to tradition by a brahmacārin in order to expiate the same sin committed by himself "

I have then discussed the question whether such legend spell sūktas are original compositions, i.e. whether (as Thieme prefers to think) tale and appended spell were composed by the same poet at the same time, or whether "existing ākhyāna verses are secondarily put to magical use, are converted into a charm, by subsequent addition of the spell " Against Thieme I have decided in favour of the second alternative The fact that in two cases (III 33 and I 179) the metre of the spell stanza is different from that of the body of the hymn seems to me significant, and Thieme himself (ZDMG 113 p 78 note 16) draws our attention to a number of modernisms in III 33,13 and I 179,5 and, in the latter stanza, the word *pulukáma* with what he considers a "vernacular" l, his explanation, however· "I think it possible that . . the poet himself has on purpose given the magic incantation a form contrasting with the archaic style of what precedes", seems to me highly improbable, not to say unnatural

I shall try to adduce additional evidence for my contention by analyzing a hymn which, in my opinion, not only furnishes a perfect further specimen of a "legend spell" but shows with unusual clarity the process of compilation of a vedic hymn from "prefabricated" materials

Ṛgveda V 78 opens with an invitation of the Aśvins:

1. O Aśvins, come hither, o Nāsatyas, do not turn away! Like two geese fly hither to the pressed (soma potions)!

2. O Aśvins, like two antelopes, like two buffaloes (going) to pasture, like two geese fly hither . .

3 O Aśvins, rich in (race-) mares[3], accept with favour our sacrifice so that you may grant our desire! Like two geese fly hither . .

These three tree uṣṇih stanzas might serve as introduction to any Aśvin sūkta. But while in the normal Aśvin hymn (cf. e.g. I 116–119) such an introduction is followed by what might be called a litany listing their deeds in the same metre, here the metre changes: the next stanza is a triṣṭubh.

4. When Atri, descending into the ṛbīsa, invoked you like a woman in labour, you came, o Aśvins, with the propitious swiftness of a falcon such as (you display) to this day [4]

---

3 Very frequent epithet of the Aśvins; lit "Whose wealth consists in mares." H Lommel ("Gedichte des Rig-Veda") translates. „Ihr mit trefflichsten Rennstuten " The usual translation "rich in gifts" seems linguistically unjustified

4 L. Renou (*Études védiques et Pāṇinéennes*, XVI, p. 42): "*nūtanena*, cette même vitesse qu'on voit en vous 'maintenant' encore" ("this same swiftness which one sees with you even 'now' "); an appeal to the Aśvins to be "now" as swift as they were in the mythical past

After this one tristubh devoted to the Atri myth, there occurs another change of metre; the myth of Saptavadhri who was wedged in a tree trunk is dealt with in two anuṣṭubhs.

5. "Open, o tree, like the vulva of a woman about to give birth! Hear, o Aśvins, my call and release Saptavadhri!"

6 For the frightened, distressed ṛsi Saptavadhri you, o Aś-vins, squeeze the tree open and to.

The last three stanzas are not indeed in a different metre, but they differ radically in their subject matter they are a conjuration in which neither the Aśvins nor any of their deeds are mentioned, they stand to the body of the sūkta in exactly the same relation at the concluding charm III 33,13 to the story of the Bharatas' river-crossing.

7. As the wind sets in motion the lotus pond on all sides, even so shall thy embryo stir, he shall come out (being now) ten months old

8 As the wind, as the tree, as the sea moves, so come thou down, ten-months-old (child), together with the after-birth

9. The boy[5] who has been lying in his mother for ten months shall come out alive, uninjured, alive out of the living one!

In his translation, Geldner gives the following analysis of V 78 "The hymn consists of three parts. The first triad contains the invitation of the Aśvins to

5 A girl is of course out of the question!

the soma (1–3), the second their praise, which is restricted to two rescues fitting the situation in 7–9, the rescue of Atri out of the rbīsa (4) and of Saptavadhri out of the tree (5–6), the second legend is transposed to the present and represented in 5 as direct speech of Saptavadhri The conclusion, the real purpose of the hymn, is a benediction for easy birth "This shows that Geldner did not – or only partially – understand the real relation of the three parts of the sūkta the two legends are only *quoted* in order to make the charm (not a mere "benediction") efficacious H. Lommel is nearer the true understanding when (in the introduction to his translation, p 48) he says "As is often the case with such healing charms (cf the Merseburg spells), one refers to a former, comparable deed of the gods," but when he speaks of midwife-godesses of Vedic religion comparable to Greek Eileithyia and Roman Juno Lucina and states that in the present case not one of these godesses but the Aśvins are invoked for help, he is wrong nowhere in the hymn are the Aśvins asked to interfere and help the woman in labour, they are just as little invoked for help as the man wanting to cross the river with his oxen in III 33 invokes the rivers or Indra he merely tells the story of the Bharatas' crossing in order to make his charm more efficacious III 33, 13 is not a charm *appended* to the old samvāda but the old samvāda is *prefixed* to the (more modern) charm

In the case of V 78 it is even clearer that the concluding charm is the real starting point ("the real purpose" of the hymn as Geldner says), the two legends – in two different metres! – are, as stated above, quotations, selected from the huge store of Aśvin myths

told in one or two stanzas or even more briefly becuese their wording happened to compare the situation of the two ṛsis with that of a woman in labour.

That the spell, V 78, 7–9, is younger than the rest of the hymn was correctly recognised a hundred years ago by Grassmann In his RV translation he relegates vv. 4 7–9 to the appendix and remarks there (Vol I p. 544) "v 4 is addressed to the Aśvins but separates itself through its metre It seems to come from an old hymn 7–9, on the other hand, are of late origin, as testified e.g. by *sarvatas*"[6], we may add that the style of 7–9 is unmistakably different and similar to that of the younger parts of the Atharvaveda

But if the Aśvins are not asked to help, if their deeds are merely referred to in order to make the charm more efficient, their invitation to come and partake of the soma (vv 1–3) is really superfluous Why was it added? For that it is a secondary – or even tertiary – addition is hardly doubtful and is underlined by its different metre, the (comparatively rare) uṣṇih. The reason may simply be that in the first myth, v. 4, the name of the Aśvins appears only at the end of the stanza, at the beginning they are referred to by *vām* as if they had been addressed or spoken of before Thus a true beginning was felt to be lacking, and a normal beginning, i e the usual invitation was borrowed somewhere, without regard to its inappropriateness in this special case It seems, however, quite possible

6 Cf Wackernagel, *Altindische Grammatik III* Sect 265 c (p 582) · *viśva* and its derivatives old, *sarva* young, in the RV *viśvatas* occurs 68 times, *Sarvàtas* only twice, as against Atharvaveda *viśvàtas* 21, *sarvàtas* 13

that the invitation was only prefixed when the poem, v. 4–9, was to be included in the saṁhitā – with this introduction it would better conform to the normal appearance of an Aśvin sūkta

I am far from maintaining that *every* sūkta of the legend spell type must be a secondary combination of a charm and an existing old legend prefixed to it later, but the case of RV V 78 seems to me to be unequivocal, and it strengthens my conviction that at least ṚV III 33 and I 179 must be viewed in the same light – they are composite hymns, not homogeneous compositions

The Vasudevahiṇḍi, a Specimen of Archaic Jaina-Māhārāṣṭrī

By L. ALSDORF

Abbreviations used Vh = Vasudevahindi, M = Māhārāṣṭrī, JM = Jaina-Māhārāṣṭrī, Ś = Śaurasenī, JŚ = Jaina-Śaurasenī, AMg = Ardhamāgadhī, P = Pischel's *Prakrit Grammar*, JErz = Jacobi's *Ausgewahlte Erzählungen in Māhārāṣṭrī*, Mah Nis = Schubring, *Das Māhānisīha-Sutta*, Pkt, Skt = Prakrit, Sanskrit

IN the Introduction to his edition of the Āvaśyaka tales [1] the late Professor Leumann wrote on p. 1 · "Since—as may be easily understood—Jacobi, when he endeavoured to utilize the language and contents of the Jaina tales for Indology, started with the Uttarādhyayana Tīkā of Devendra which was in his possession, and since this author, belonging as he does to the period of decadence and therefore more familiar with Sanskrit, writes a rather doubtful Prakrit—therefore the editor was chiefly concerned with the establishing of a thoroughly reliable Prakrit text that was to be suitable for clearing the way for a more correct judgment and utilization of medieval Jaina Prakrit" The appearance of the first portion of Leumann's text was welcomed by Pischel in his Pkt grammar (§ 21) in the following terms "The most important text in JM is Die Āvaśyaka-Erzahlungen Herausgegeben von Ernst Leumann 1 Heft Leipzig 1897 The absence of any commentary unfortunately renders the understanding rather difficult, some passages remain wholly obscure. But even these few forms show that from texts in JM we may yet expect much new and important material"

In spite of all that has been done since then in the domain of Pkt literature and grammar, the hope expressed in Pischel's last sentence can hardly be said to have been fulfilled The work so ably begun by Leumann has never been continued the first portion of his *Āvaśyaka-Erzahlungen* has remained the last Many other texts have become accessible, but they are almost without exception open to Leumann's criticism of Devendra works like those of Haribhadra, Somaprabha, etc , bear witness to the skilful handling of a fixed—not to say "dead"—literary language by later authors, but they are not likely

[1] Cf the following quotation from P

to throw much light on those problems that interest us most, i.e the origin and development of JM and its relations to the other Pkt dialects. Even those JM texts that are available have not received systematical grammatical treatment, so that Pischel's and Jacobi's descriptions of the language (P and JErz), much antiquated as they must necessarily be, are still the standard works to refer to And there is an almost entire lack of really old texts

One such text has lately come to light. Five years ago there appeared as vols 80-1 of the Ātmānand Jain Granth Ratnamālā the *Vasudevahiṇḍi* by Sanghadāsaganin [1] The date of the work is not known, but as it is mentioned three times by the Āvaśyaka Cūrni, " it cannot be later than the sixth century A D , if we allow an interval of no more than a century between it and the cūrnīs, and as much between them and Haribhadra " [2] There is, however, nothing to prevent us from assigning to the Vh a much earlier date than the sixth century. That it must actually be centuries older will, it is hoped, be clear from the sketch of its language to be given below.

The Vh might well be called unique for more than one reason. The fact that it presents us with a detailed and circumstantial Jain version of Gunādhya's *Bṛhatkathā*, quite independent of the Kashmirian and Nepalese versions and highly valuable for the reconstruction of the lost original,[3] lends it the greatest possible literary importance Further, the tales inserted into the old commentaries are mostly written without literary ambitions The aim of the commentators—Devendra being a pleasant exception—seems to be to give the facts of the stories in the shortest possible form—the result often being a kind of telegram style which is sometimes almost unreadable and difficult to understand. The Vh constitutes a continuous prose work of 370 quarto pages—it's very scope and plan has no parallel in the older non-canonical Jaina

[1] Edited by Munimahārājas Caturavijaya and Punyavijaya A third fasciculus which was to contain the introduction has not appeared The text is provided with very useful indices of proper names, a pratīka-list, list of inserted tales, etc Though based on twelve MSS (of which readings are given) and outwardly a model performance testifying to the praiseworthy application and zeal of the editors, the edition is thoroughly uncritical and—particularly as regards the orthography—in no way better than a moderately good MS The absence of any kind of commentary or explanative glosses is all the more regrettable because the text is not always easy and often full of mistakes and corruptions

[2] Jacobi, Introduction to the 2nd edition of Hemacandra's Pariśiṣṭaparvan (*Bibl Indica*), p vii That the Āv. Cūrni mentions the Vh not once but thrice I found in the papers left by the late Professor Leumann

[3] Cf the paper read by me at the 19th International Oriental Conference at Rome, entitled " Eine neue Version der verlorenen Bṛhatkathā des Gunādhya "

literature The style is far from being concise or dry; it presents us with a vivid, characteristic, and highly interesting picture of a living language The tale is frequently embellished with flowery descriptions so dear to Indian poets, and some of them are—at least partially—in the old Vedha metre, hitherto unknown to occur outside the canon—an unmistakable sign of great antiquity.

But it is the language of the Vh with which we are here concerned and which has also quite a number of surprises in store for us An exhaustive and systematical description and treatment of it would by far exceed the space available for this paper and must be left to a future occasion Here I can only give, as a kind of preliminary notice, and without any claim to completeness, a brief enumeration and discussion of some of its more important and striking features and peculiarities.

It is the verbal system which offers the greatest variety of new and interesting forms

In a number of cases [1] the 1st person sing of the present indicative ends in *-am* instead of in *-āmi* This use of the secondary ending is normal enough in the future (e g *bhavissam*), in the present tense it is unknown to P Yet at least one such form occurs in the canon. In the sixth dasā of the Āyāradasāo we read (cf Schubring, *Die Lehre der Jainas*, p 181) that a layman, when asked a question, must truthfully and openly say whether he can answer it or not *kappanti duve bhāsāo bhāsittae, jahā . jāṇam vā "jānam", ajānam vā "no jānam"*, i e. *jānan vā "jānāmi"*, "either, if he knows, 'I know,'" etc In Vh I have noted the following fifteen cases *jāṇam* 174, 26 [2]; *na jāṇam*, 145, 23, 174, 8; 353, 27, *na-yānam*, 19, 3 [3], 83, 22, 115, 26; 144, 24 (v. l. *na-yānāmi*); *iccham*, 4, 3, 17, 17, 229, 22, 350, 28; *tattha y'aham pāsam*, 283, 16; *thavijjam*,[4] 109, 7; *jīvam*,

[1] A general remark may not be out of place An abnormal or somewhat strange form need not be suspected merely because it occurs very rarely, perhaps only twice or thrice In the papers left by Leumann I found a slip where he had collected variants of the Viśeṣâvaśyakabhāṣya Again and again the variant consisted in an aorist form being replaced by the corresponding form of the present indicative This is only *one* instance of how the more uncommon forms were gradually eliminated by the scribes—we have to content ourselves with what little they have left

[2] The figures refer to the pages and lines of the printed text

[3] Only one MS reads "*na-yānam kumāram panattham*" "I did not know that the prince had disappeared" The others have the "corrected" reading, "*na ya nāyam*," which, however, is incompatible with the following accusative "*kumāram panaṭṭham*" In this and five other cases (19, 3, 83, 12, 109, 7, 115, 26, 144, 24) a *woman* is speaking, which excludes the possibility of the form in *-am* being regarded as a nom sing of the present participle

[4] 1st sing ind pass, possibly to be corrected to a 1st sing opt pass **ṭhavijjijjam*

91, 14. To these must be added two optatives *pāsijjam*, 6, 18, and *passejjaṃ*, 125, 3. A 1st sing. opt. in *-jjam* is also wanting in P where we find only *-jjā*, *-jja*, *-jjāmi* That both forms (ind *-aṃ*, opt. *-ijjaṃ*) are genuine archaisms is proved beyond doubt by the fact that they have counterparts in Pali (e.g. *gacchaṃ*, *labheyyaṃ*, cf. Geiger, *Pāli*, §§ 122, 127, 128). There *-am* instead of *-āmi* is peculiar to the language of the gāthās, i e. the oldest stratum of the language The only other Pkt text where a 1st sing. ind. in *-aṃ* occurs seems to be the Mahānisīha Sutta, from which Schubring (*Mah Nis.*, p 90) quotes the śloka-pāda "*gacchaṃ ceṭṭhaṃ suvam uṭṭhaṃ dhāvaṃ nāsaṃ palāmi uṃ*", and three single forms, also from verses, *caraṃ*, *na ninhavaṃ*, *sakkaṇaṃ* (= *śaknomi* ?). This is interesting because we shall presently see that another peculiarity of the Mahānisīha is also shared by Vh.

In the Mahānisīha, "the 1st plur. is often constructed with *ahaṃ* or is otherwise used as a 1st sing" e.g. *ahayaṃ* .. *aṇuciṭṭhimo*, *nâhaṃ* ... *cukkimo*, etc. In Vh we read, e g 84, 7, *ahaṃ* .. *dacchāmo* ; 290, 28, *tao 'haṃ tāo lavāmo* ; 291, 24, *lavai ya me* · "*icchāmo* .." ; 172, 11, *saṃcaramāṇī* . . . *suṇimo* ; 178, 22, *mayā bhaṇiyā* : "*jāṇīhāmo*" *tti* *tao niggayā* "*jāṇihisi*" *tti vottūnaṃ*

According to P, § 457, the 1st person plur. of the ātmanepada is wanting in Pkt In Vh I have noted it seven times, but in all cases it is used as a 1st sing., twice even with *aham* · 147, 18, *aham* . *paḍicchāmahe* , 206, 18, *ahaṃ* . . . *anuvattāmahe* ; 144, 7, *utthio mi* "*kattha maṇṇe vattāmahe* ?" *tti cintayanto* ; 352, 22, *cintemi* : "*kammi paesammi vattāmahe* ?" ; 139, 24, *ramāmahe* (v. l , °*mi ya* !) , 155, 16, *uvabhunjāmahe* . . , *bhutta-bhoyaṇo ya* . . , 330, 19 (in a gāhā !), *bhaṇai* . " . . *bandhāmahe* . . .".

This form in *-āmahe*, used as a 1st sing , probably helps to explain another very strange and hitherto utterly unknown form Eleven times there occurs a 1st sing. in *-ahe* . *acchahe*, 180, 14 ; 206, 12 ; 247, 1 , *aticchahe*, 319, 24 ; *āsahe*, 289, 13, 29 , *dissahe* (pass), 199, 6 ; *passahe*, 218, 10 ; *pāsahe*, 293, 5 ; *vaṭṭahe*, 247, 12. Failing any other explanation, I believe that *-ahe* is formed from *-āmahe* after the analogy of the proportion · 1st sing act *-āmi* · 1st sing. med. *-e* (*vandāmi* · *vande* = *vandāmahe* *vandahe*) And, lastly, a single form may be noted which—if not a mere mistake—looks like a compromise between *-ahe* and *-e* . 156, 17, 1st sing *acchae* instead of *acche*.

According to P, § 455, the 1st plur ind. (which is used as 1st plur imp as well, § 470) ends in *-mo* which may be replaced by *-mu* in verses only. Yet in the prose of Vh *-mu* occurs not infrequently,

e g. ind. *ainemu*, 108, 11, *na-yānāmu*, 117, 8; *acchāmu*, 115, 24, *karemu*, 117, 17, imp *vasāmu*, 82, 3, *harāmu*, 100, 2, *anuvayāmu*, 138, 2, *anumaggāmu*, 138, 12, *karemu*, 85, 15; 109, 12, 153, 15, etc Now since, as we have seen, the 1st plur. may be used as a 1st sing. as well (probably originally as a *pluralis majestatis*), I have little doubt that the 1st sing imp in *-mu* taught by the grammarians but—according to P, § 467—not found in literature,[1] is nothing but a 1st plur. used as a 1st sing In support of this explanation I can quote from Vh at least one 1st sing. imp in *-mo* : 122, 5, "*na me sobhai iham acchium, avakkamāmo*" *iti*, "it is no good for me to stay here, I will run away!"—Pischel believed that *-mu*, *-su*, *-u* as terminations of the imperative corresponded to the indicative terminations *-mi*, *-si*, *-i*, and mainly for this reason he disputed the usual derivation of *-su* from Skt *-sva* If my explanation of the 1st sing imp. in *-mu* is accepted, Pischel's view of *-su*—not very convincing considering Pali *-ssu* (cf Geiger, *Pāli*, § 126 and note 1)—becomes wholly untenable.[2]

It has till now been taken for granted that forms of the aorist have survived in AMg only. From Vh we learn that they occur in archaic JM as well [3] We even find in Vh several forms which are either quite new or hitherto known only from grammarians.

The 1st sing. act of the aorist is "very rare and ends in *-issaṃ*" (P, § 516; e g *akarissam*), "with double *s* as in Pāli" (where, however, the more usual form has a single *s*, cf Geiger, *Pāli*, § 159, iv) One such form occurs Vh 225, 17 "*nâhaṃ tubbham kuppissam*," "I was not angry with you." The context excludes every possibility of the form being taken as a future Yet the formal identity of a 1st sing aor. in *-issaṃ* with the 1st sing. fut cannot be overlooked, and I believe that the doubling of the *s* (for which neither Pischel nor Geiger offer

[1] W Schubring has now traced it in the Mahānisīha, where a 1st sing imp *demu* occurs twice (*Mah Nis*, p 91)

[2] In Vh there occurs in a number of cases a 2nd sing imp in *-āsu* (e g *vaccāsu*, 93, 15, 179, 18; *ghadāsu* 94, 24; *karāsu* 96, 10) The long *ā* of these forms may, of course, be explained by the influence of the parallel form in *-āhi* We *may*, however, also have before us the regular compensative lengthening due to the double *s* (which is seen in Pali *-ssu*) having been simplified

[3] It might be argued that such forms are to be regarded as mere "Ardhamāgadhisms", which do not prove anything for JM This argument would perhaps hold good if we had to do with legendary, dogmatical, or disciplinarian texts Where the contents are so closely akin to those of the canonical scriptures it is not surprising if the language betrays a strong AMg influence (cf *Mah Nis*, p 86) But, except for some inserted legendary tales, the contents of the Vh are as secular and non-canonical as possible, and there can be no doubt that its language is JM throughout.

any explanation) is actually due to the influence of the similar future form. This assumption receives a welcome support by another form which is hitherto quite unknown and without a parallel in either Pkt or Pali Vh 289, 27, we read "*dacchīham c'aham,*" "and I beheld." Now it is well known that besides the normal future in *-issāmi* (*-issaṃ*), *-issai -issāmo*, etc., there exists in Pkt a second future in *-ihāmi* (*-ihaṃ*), *-ihii*, *-ihāmo*, etc. But if the *h* of these forms—as must obviously be the case—goes back to *ṣy* > *ss* > *s*, we should expect before it *ī* (with compensative lengthening) rather than *i*. This form with a *long ī*, not recorded by the grammarians and not found in P or JErz, actually occurs in Vh, e g 51, 22, *ghattīhaṃ*; 22, 28, *bhuñjīham*, 78, 22, *jāṇīhāmo*, 89, 21, *pucchīhāmo*; 91, 8, *jīvīhāmo*; 138, 7, *dacchīhāmo*, etc [1] The 1st sing belonging to the last of these forms would be *dacchīham*, i e. the very same form we have just noted as a 1st sing aor This use of a 1st sing. fut *dacchīhaṃ* as a 1st sing. aor seems to prove that a connection was felt to exist between the 1st sing fut and aor in *-issam* the identity of these two forms seems to have justified the use of any 1st sing fut as 1st sing. aor.

There are, however, indications to show that the relations between the future and the aorist were not limited to the 1st person of the sing. The grammarians know two aorists formed with *h* instead of *s* which—to conclude from P, § 516—have not yet been found to occur in texts, viz. *kāhī* besides *kāsī* (from *kr*) and *thāhī* besides *thāsī* (from *sthā*). Here the *h* may actually go back to the *s* of *kāsī* and *thāsī* But it is very significant that these *h*-aorists, too, are identical with forms of the future · *kāhī* and *ṭhāhī* are perfectly normal 3rd persons sing. of the futures *kāham* (P, § 533, where *kāhī* is actually quoted) and *thāhaṃ* (P, § 524, "*thāhii*") Two other aorist forms (*vocchīya* and *gacchīya*) which can only be explained by referring to the futures *vocchaṃ* and *gacchaṃ* will be discussed below And, lastly, the Mahānisīha furnishes what might be called a counter-proof It uses (*Mah Nis*, p 91) a 3rd plur "*bhavīsum*, once even spelt *bhavimsum*, as if the forms were aorists, but the context, where also *bhavīhenti* precedes them, proves beyond doubt that they are futures" Here forms of the aorist have penetrated into the future the exact contrary of the relations between aorist and future which we have noticed so far.

One of the most common aorist forms in AMg is *vayāsī* "he spoke", which is—like *āsī*—used for other persons, particularly the 3rd plur,

[1] The "missing link" between *-issam* and *-īham* is supplied by the Mahānisīha, where futures in *-īsam* occur, e g *nimuccīsaṃ sujjhīsam* (*Mah Nis*, p 91)

as well In Vh it occurs as 3rd sing 351, 28 ; as 3rd plur 33, 17 But besides it there occurs three times a hitherto unknown by-form with *samprasārana* of the root 284, 9 and 13, 3rd sing "*inaṃ udāsī*" (284, 9, one MS reads "*idaṃ vadāsī*"), 324, 3, 3rd plur. "*imam vayanaṃ udāsī*"

Two, as it were, "normal" forms are the 3rd sing. *velavēsī* (291, 20, from *velavai*, "to upbraid") and the 3rd plur. *vinnavimsu* (216, 2, from *vinnavai vijñapayati*)

A more doubtful case is found, 29, 11, where a husband, referring to his previous warnings, says to his wife '*kim idānim rodasi? mamam tadā na* sunesi *bhannamāṇī!*" "Why do you weep now? At that time you did not listen to me when I spoke to you!" It is, of course, quite possible to take *sunesi* as a 2nd sing. of the present indicative. But a 2nd sing aor (which does not differ from the 3rd) would have the same form (cf P, § 516, *lahesī*, etc, the final *ī* may also be short, cf. e g *akāsi, ahesi*, etc), and the context seems to demand most categorically a form of a past tense

§ 466, end, Pischel deals with some rather mysterious forms in *-īa* which are "mentioned by the grammarians as being used in the sense of the imperfect, aorist, and perfect tenses", and he thinks that, "inexplicable as it seems,' *acchīa, genhīa, dahddaīa, marīa, hasīa, huvīa, dehīa* are really optatives of the present and *kāhīa thāhīa, hohīa* are really optatives of the aorist Whatever the correct explanation of these forms may be, the Vh furnishes the first instances of their actual use We read there 289, 17, *gacchīya*, "I went", 289, 28, *dine gamesīya*, "I spent the days", 278, 32, *vocchīya*, "he spoke"; 111, 22, *kāsīya*, "he made"[1] According to Pischel, we should have to regard the first of these forms as an optative of the present and the other three as optatives of the aorist But an aorist **vocchī* can hardly be explained except as having been derived from the future *voccham* (P, § 529), of which the 3rd sing is *vocchi, vocchī*, and this makes it at least very probable that *gacchīya* does not belong to the present *gacchai*, but that an aorist **gacchī* had been derived from the future *gaccham* (P, § 523) Here, again, the very close relations become visible that must have been established in Pkt between the future

[1] As in the text of Vh *ca, ya, tti, ti* are frequently inserted where they are superfluous and even manifestly impossible, there is just the possibility of declaring the final *ya* of the forms in question (or some of them) to be such a spurious *ya* Considering, however, the unanimous testimony of the grammarians, I feel confident that we have actually to read *gacchīya*, etc

and the aorist. Unfortunately our material is as yet too scanty to allow of a more definite description of them.

The verbum substantivum calls for a few remarks. The first point to attract our attention is the quite unusual frequency of its use. E g the 2nd plur. *ttha* is qualified by Pischel (§ 498) as "very rare". He gives one single reference (to Setubandha 3, 3) and in his paradigm ascribes *ttha* to M only In Vh it occurs more than forty times! (e g 86, 6, 8, 16, 92, 21, 23, 93, 6; 96, 2, 4; 102, 17; 103, 10; 107, 21, 110, 5, 7, 24, etc.) The 1st and 2nd sing. and the 1st plur are even more commonly used As we have doubtless to do with old forms that are gradually becoming obsolete in Pkt, their strong vitality in Vh must be looked upon as a sign of antiquity Another very striking peculiarity points in the same direction We should expect enclitic forms like *mi, si, mo, ttha* to be normally placed after the word (mostly a past part) to which they belong,[1] and this is actually often enough the case, e g *gao mi*, 182, 20, *patto si*, 146, 16, *pattā mo*, 148, 15; *jāya ttha*, 86, 16, etc But perhaps even more frequently the forms in question are placed *before* the word they belong to, and they may even be separated from it by one or several other words, e g 281, 16, *tao mi niggao*; 196, 2, *tattha ya mi gao*; 283, 16, *tao mi juṇṇ'anteuraṃ gayā*, 229, 25, *jai si saho puraccarane*, 80, 18, *sumarasi, jam* si *bālabhāve do vi (?) Aimuttaeṇa nabhacāriṇā* bhaniyā . . . ?, 214, 19, *tattha ya mo Mandara-samīve vutthāo*; 86, 8, *kao ttha-m-āgayā?*; 96, 2, *jaṃ ttha devīe āṇattā*; 238, 4, *jai* ttha *jamma-maraṇa-bāhulaṃ saṃsāraṃ chindiu*-kāmā, 125, 2, *tumhe* ttha *mayā samgāmāo padiṇiyattā akkhaya-sarīrā* ditthā, etc, cf. also several of the passages quoted below, p 329, note, as instances of the conditional.

All these sentences would not only retain exactly the same meaning but they would even look more normal if *mi, si, mo, ttha* were replaced by the personal pronouns *ahaṃ, tumam, amhe, tumhe* respectively It is thus easy to imagine that these forms of $\sqrt{as}$ could have come to be regarded as equivalents of the nominatives of the personal pronouns That this has, at least to some extent, actually been the case is proved by four forms which the grammarians enumerate as equivalents of *ahaṃ* Pischel has pointed out (§ 417) that *amhi, ammi, mmi* are = Skt *asmi*, while *ahammi* is = *ahaṃ mi* = *aham asmi*, and that there is no reason to doubt the statement of the grammarians

[1] Cf the quotations in P, § 145

that these forms were used in the sense of *ahaṃ* [1]—even though none of them was known to occur in a Pkt text In Vh we read · 217, 19, *amhi pesiyā sumaramāṇīe* (sc *devīe*) *tubbham pāya-samīvam* , 146, 2, *tao tena amhi bhanio* , 182, 22, *ten'amhi* [2] *mahuraṃ ābhattho* ; 210, 24, *tena y'amhi bhanio* , 212, 7, *tīy'* [3] *ammi mahuraṃ āhaṭṭho* , 218, 5, *pavittho y'ammi* ; 230, 16, *tehi y'ammi tutthehiṃ āruhio* , 279, 3, *tass' ammi phalam patto* It will be seen at once that these sentences cannot be separated from those just quoted above the use of *amhi* and *ammi* corresponds exactly to that of *mi*, *si*, *mo*, *ttha* In all cases it would be possible, but is by no means necessary, to interpret the forms of √*as* as personal pronouns Two less equivocal passages seem to be 165, 18 *keriso* si *kesu bhavesu āsi* ? = *kīdṛśas* tvam *kesu bhavesv āsīh* ? and 217, 29 *tao* mi *uttinno vīsamāmi* = *tato'* ham *uttīrno viśramāmi* [4] But 24, 3, we read *tumam si me bhāyā kanittho āsī*, and here it seems almost unavoidable to regard *si* as an interpolation Yet even this passage *may* be correct . " *tumaṃsi* " = *tvam* would be an exact counterpart of " *ahammi* " taught by the grammarians as nom sing = *ahaṃ*.

From the 1st sing *bemi* = *bravīmi*, AMg and JM have derived a 3rd plur *benti* (P, § 494 , Vh, 118, 11 , 223, 15) A 3rd sing *bei*, not recorded by Pischel, occurs Vh 35, 18

Hemacandra admits (i, 46) *datta* besides *dinna*, but according to P, § 566, it is found only in a Pallava Grant (6, 21, *datā*) and in proper names In Vh *datta* and *diṇṇa* are about equally frequent In one-half of the text I have counted the former about forty times (e g 106, 24, 26, 27 , 181, 3, 5, 6 ; 241, 5, 8, etc).

Even in Skt *manye* sometimes " has almost got the character of a particle " (Speijer, *Sanskrit Syntax*, § 500, note). In Vh *maṇṇe* is regularly used as such after interrogatives, where it might be translated by German " *wohl* ". Examples could be quoted by the dozen, but a few must suffice *kim manne*, 13, 20 , *ko m* , 18, 27 ; *kā m* , 101, 8 , *keṇa m kāranena*, 133, 15, 28 , *kassa m rāino*, 83, 28 , *kīsa m* , 14, 27 ; *kattha m* , 20, 10 , *kiha m* , 310, 15 ; *kayā m* , 176, 26 , *kayaro m esa*

[1] The peculiar use of *atthi* illustrated in § 417 is also familiar to Vh 57, 10, *atthi koi parivasai* , 10, 29, *n'atthi koi vāhi-doso dīsai* , 125, 5, *atthi me puno rajja-sirī hojjā ?*

[2] There can hardly be any doubt that we have to write *ten' amhi*, *y'amhi*, *y'ammi*, etc , and not *tena 'mhi*, *ya mhi*, *ya mmi*

[3] *tīya* = *tīe*, cf below, p 328 f

[4] It is grammatically possible, but otherwise very unlikely that we have to do with *two* sentences *tato 'smy uttīrnah viśramāmi*

devo, 78, 13 This use of *maṇṇe* throws new light on the adverb *vaṇe* taught by Hemacandra (ii, 206, cf. P, § 457) It seems now certain that *vane* must be explained as *mane* = *manye*.

Turning to the declension of nouns, we shall first of all make the important statement that the nom sing masc. of A-stems ends in *-o*, without a single exception. The nominative in *-e* occurs only in two short AMg quotations—a Vaitālīya stanza, p. 30, 2–3, and half a śloka (not recognized as such by the editors), p 234, 24—the only ones that I have been able to discover in the whole text The other important characteristic of AMg, the locative in *-msi*, does occur in Vh, but of the very few forms the majority are obvious Ardhamāgadhisms, so that the same may safely be assumed of the rest.[1]

In normal AMg and JM the dative sing. m n and the inst. gen. loc fem of the A-stems end in *-āe*, the inst gen. loc of feminine I- and U-stems end in *-īe*, *-ūe* According to Pischel (§ 361) a dat. sing. in *-āya* is limited to AMg verses and Māgadhī verses As to the inst gen. loc. sing of the feminines, he admits *-āa* only for M (§ 374 f.), *-īa* and *-ūa* only in verses where the metre demands a short vowel (§ 385). He evidently rejects, deeming unnecessary even to mention it, the opinion of Leumann who maintains (*Āvaśyaka-Erzahlungen*, p. 3 f) that the feminine forms in *-āya*, *-īya*, *-ūya*, which are not infrequently found in older texts such as the cūrnis and even the bhāṣyas, are genuine, and that *-ya* is the " older form " (as compared with *-e*) " which Pkt has in common with Pali ".

In Vh the following state of things prevails Besides the dative in *-āe* (e g *vahāe*, 326, 7, *atthāe aṇaṭṭhāe ya*, 124, 14; *puttattāe*, 76, 13, 91, 21, etc), that in *-āya* is also found *vahāya* (= *vadhāya*), 169, 19, 245, 2, 4, 313, 5, 7, *hiyāya*, 268, 5, *uvagārāya* 163, 4, *viṇāsāya*, 313, 8 Feminine forms in *-āya*, *-īya*, though very much rarer than the normal ones in *-āe*, *-īe*, are also not infrequently met with (e g instr *padihārāya panayāya*, 213, 13; gen *asuhāya*, 230, 6; *kaṇṇāya*, 311, 1, inst *tutthīya*, 121, 31; *buddhīa*, 10, 24; loc *velāya*, 150, 20, *parinayāya santīya*, 173, 1, etc) But in addition to them Vh has preserved in a few cases a form which seems to me to prove conclusively that Leumann was right in comparing a Pkt *kannāya* to Pali *kaññāya* According to Geiger's grammar (§§ 81, 86), Pali forms the inst gen.

[1] I have only noted the following forms. In an inserted Rṣabha-carita · *kucchimsi*, 159, 16, *ulloyamsi*, 161, 15, *paramsi*, 167, 17 An AMg-phrase *kucchiṃsi puttattāe* 76, 13, 91, 21 Besides 246, 27, *manamsi* (in a doubtful passage), 150, 20, *taṃsi velāya* (grammatically wrong !), 36, 25; *sohanamsi*, and 147, 16, *etamsi* (v l., *etammi*)

sing. of feminine A-stems in *-āya*, but the locative in *-āya* and *-āyam* (= Skt. *-āyām* [1]), similarly we have of feminine I-stems an inst. gen. sing. in *-iyā*, but the loc. may end in *-iyā* or *-iyam*. Of these locatives in *-āyam* and *-iyaṃ*, the Pkt counterparts are preserved in the following passages of Vh: 280, 20, *pavitthe ya dinayare, virattāyam saṃjhāyaṃ*; 280, 27, *uttarāyam disāyaṃ*, 323, 18, *uttarāyaṃ sedhīyam*; 310, 22, *uttarāyam sedhīya*; 312, 8, *dattāyaṃ* (sc *kaṇṇāyaṃ*) *na pabhavai sayano rāyā vā*; 210, 1, *rāiyaṃ* ("at night"); 310, 24, *Pabhankarāyam nayarīyam.*

Feminine locatives in *-āyam* and *-īyam* have hitherto not been known to occur in any literary Pkt dialect. Their genuineness is, however, corroborated not only by the corresponding Pali forms, but also by one solitary form which Pischel (§ 388) quotes from a Pallava Grant: "Loc sing. *Āpittīyaṃ* (6, 37), i.e. *Āpiṭṭiyaṃ* = *Āputtyām*, i.e. the Pali form." Now if *-āyam* and *-īyaṃ* are genuine archaisms, it is obvious that *-āya* and *-īya* must also be recognized as such—which in the case of the dative in *-āya* has, of course, never been doubted. We have thus throughout an archaic form in *-ya*, a normal one in *-e*, and we may therefore ask ourselves whether we have not here to do with a uniform and purely phonetic development of final *-ya* after a long vowel into *-e*. This would remove the difficulties with which the explanation of the dat. sing. in *-āe* is beset (cf. P, § 364), and would make it unnecessary to have recourse to the Brāhmana form *mālāyai* for the explanation of Pkt *mālāe* (P, § 375). But whether this be accepted or not, it is at least obvious that the substitution of a dative in *-āe* for that in *-āya* cannot be separated from the substitution of fem. *-āe*, *-īe* for *-āya*, *-īya*; if both changes are not the result of the same phonetic law the former must be due to analogy with the latter.

One of the most interesting and remarkable archaic forms preserved in Vh is an abl. sing. m. n. in *-aṃ*. I have noted it only thrice: 6, 13, . . . *tao nissaranto dukkha-maranaṃ* = *tato nirasarisyad* [1] *duḥkha-maranāt*, "then he would have escaped a miserable death"; 146, 29,

[1] The use of the present participle as conditional, taught by Hemacandra (iii, 180, cf. Jacobi, *Bhavisatta Kaha*, § 35. In JErz no instance occurs, cf. JErz, § 112), is remarkably frequent in Vh. I have noted no less than nineteen cases, of which a few may be quoted here: 149, 11, *jai jānanto, na ento!* "Had I known (this), I should not have come (with you)!" 126, 6, *jai esa vaggho honto, to paḍiyaṃ mamaṃ langhento—na esa vaggho*, "If this were a tiger he would attack me who has fallen down—this is no tiger!" 110, 25, *kiṃ puna tumaṃ si annesiṃ sāhintao*, "(I should love to tell you), but you would tell others!" 120, 14, *ahaṃ jai pamāena niggao honto, to mi bandhaṃ pāvento*, "Had I stepped out by an oversight I should have been arrested." 228, 25, *jai si na inti tīse vā rūvaṃ na daṃsentī, to mi vivanno honto*, "Had you not come

pavvaya-kandaraṃ viṇiggayā = *parvata-kandarād vinirgatau*; 227, 24, *cukkā si āyāram* = *bhraṣṭâsy ācārāt*. There can be no doubt that the forms in *-am* are ablatives none of the verbs *nihsarati*, *vinirgacchati*, *cukkai* = *bhraśyati* could be constructed with any other case. Now an abl sing m n in *-aṃ* may at first sight appear rather strange and doubtful. Yet the development of final *-āt* into *-aṃ* is in perfect accordance with the phonetic laws of Pkt, cf. P, §§ 339 , 75 ; 114 ; 181. Pischel says in § 114 " AMg *sakkham* = *sākṣāt* (Hc i, 24 ; Uttar. 116, 370 ; Ovav.), besides Ś *sakkhā* (Mallikām , 190, 19) AMg *hĕṭṭhaṃ* besides AMg JM *hĕṭṭhā* (§ 107) is an accusative besides an ablative ; the same may be the case with *sakkham*." The three forms preserved in Vh enable us to decide with absolute certainty that *sakkham* and *heṭṭham* are regular ablatives going directly back to *sāksāt* and *adhahsthāt*. Their preservation is doubtless due to the fact that they were used as adverbs and therefore no longer felt to be ablatives

An additional proof is once again furnished by the Pali, where the abl sing. in *-am* also exists, though it is unknown to the official grammar [1] Cf e g the well-known stanza Dhammapada 314 (= *Saṃy. Nik.*, vol. i, p 49) *akatam dukkatam seyyo, pacchā tapati dukkatam* / *katam ca sukatam seyyo, yam katvā nânutappati*, the first pāda of which is quite correctly rendered in the *Udānavarga* (xxix, v. 53, " B 41 " in Pischel's edition) by *akrtam* kukrtāc *chreyah* . . . It is clear that in the 3rd pāda, too, we have to translate krtāc *ca sukrtam śreyah* . . Or cf. Jātaka 458, 13*d* *kattha-tthito para-lokaṃ na bhāye ?* " Being in which condition need he not fear the other world ? " But it is well known that the verb *bhī* is never constructed with the accusative, but *regularly* with the ablative, exceptionally with the genitive.

or had you not shown me her figure, I should have died " 36, 11, *jai te piyā jīvanto, tumaṃ vā is'attha kusalo honto, to na esa erisa-sirīe bhāyanaṃ honto evaṃ siṃghādaga-tiya-caukka-caccara-racchāmuhesu uvalalanto* viharejja ! " If your father were alive, or if you were skilled in the science of archery, this fellow would not enjoy such prosperity nor would he thus roam about sportively in ." Further instances will be found in Vh 13, 26 , 16, 25 , 51, 21 , 71, 22 , 135, 16 , 137, 2, 21 , 106, 18 (read *devam si*), 168, 14 , 169, 2 , 228, 1 , 248, 19 —The last of the sentences just quoted has already shown that for the expression of the *modus irrealis* the optative may be used as well Other instances of this occur, e g 17, 4 , 109, 2 , 135, 30 , 322, 16 The two conditional periods 16, 25 f , and 17, 4, are both clear examples of the *modus irrealis* Yet in the first case the present part is used, in the second the optative It is very interesting to notice that Hemacandra in his rendering of the story in question (*Pariśiṣṭaparvan*, i, 46 ff) translates the present participles by conditionals (i, 60), but the optatives by optatives (i, 72)

[1] I owe the knowledge of the Pali ablative in *-aṃ* and of the passages quoted below to Professor Luders of Berlin

The verse Dhammapada 201 *jayam veraṃ pasavati* is usually interpreted "He who conquers (*jayan* !) creates (*prasavati*) hatred." But a much more natural interpretation, corresponding much better to the last pāda "*hitvā* jaya-*parājayam*", is. *jayād vairaṃ prasravati*, "from victory arises hatred" There can also be no doubt that Dhammapada 49 *yathâpi bhamaro pupphaṃ vaṇṇa-gandhaṃ ahethayam/paleti rasam ādāya, evam gāme munī care* must be translated "And as the bee, having taken the juice, flies away *from* the flower (*puspāt* !) without damaging its colour and smell, even so . . " It can be shown that in the dialect from which the Pali scriptures were translated the abl in *-aṃ* was more frequent But as in AMg and JM, only those forms are preserved which had the good fortune of being either overlooked or misunderstood.

A few pronominal forms also deserve to be mentioned. In Vh *mayā* = Skt *mayā* is the most usual form of the inst sing. of *aham* ; it occurs several hundreds of times. This form is nowhere even mentioned in P, though it had been duly recorded by Jacobi (JErz, § 43). It seems, however, that in JErz it occurs only once (10, 1), so that Pischel may have regarded this solitary form as a Sanskritism In the acc sing. Pischel restricts the use of *me* to AMg, of *te* to AMg, Ś, Mg, but we find the acc *me* Vh 43, 26 , 44, 8 ; 105, 18 ; 140, 7 , etc , acc *te* 65, 11 ; 81, 29 , 84, 7 , 87, 30 , 221, 20. In the loc sing Pischel knows *mai* in Ś only it occurs Vh 150, 25 , 241, 13 Besides, we read Vh 282, 21, the form *mamamhi*, which is wanting in P

According to P, §§ 419 ; 422, the plural forms *ne* and *bhe* are used as follows *ne, acc* M, AMg, *inst. gen* only AMg ; *bhe, nom* taught by one grammarian (Caṇḍa), *acc inst* only AMg ; *gen* AMg and JM. In Vh we find · *ne, acc* 121, 13 ; 134, 27 ; *inst* 233, 27 , *gen*. 43, 3 ; 70, 24 ; 73, 23 ; 94, 16 *et passim*, besides *acc. pl nam* (read *ne* ?), 70, 23 , 230, 23 *bhe, nom* 99, 26 , 125, 13 , *acc* 118, 4, 8 , 153, 23 , 367, 17 , *inst* 101, 4 , 108, 3 , 112, 10 , 115, 26 , etc , *gen* in common use According to P, § 422, the gen pl *vo* = *vah* is used in M, Ś, and the Pallava Grants, but not traceable in other dialects it occurs Vh 211, 27 , 224, 3 , 351, 2 Besides, an unmistakable *nominative vo* is found Vh 88, 21.

bhe is explained by Pischel as the result of a weakening of *tubbhe*, due to absence of accent (§ 422) This explanation is confirmed by a hitherto unknown form found in Vh ; a genitive *mhe* bears exactly the same proportion to *tumhe* as *bhe* to *tubbhe* I have therefore no doubt as to its genuineness, even though it occurs only four times

within thirty consecutive lines of the text. 213, 8, *ahavā to* [*tubbhe*][1] *bhūeṇa kenai mhe*[2] *umhā*[3] *hojjā?* "Or should you have got fever through some demon?" 213, 15: *na mhe umhā sarīrassa*, "You have no fever!" 213, 18: *kerisaṃ mhe*[4] *sarīrassa?* "How is your health (lit the state of your body)?" 214, 2 *mama pasāeṇa mhe*[5] *kajja-siddhī*. The readings of the MSS plainly show that *mhe* was unfamiliar or even unintelligible to the scribes so that they tried to eliminate it—which for us is an additional proof of its correctness and authenticity.

It would be easy to add a long list of other forms, words, etc., occurring in Vh which are either completely wanting in P or attributed by Pischel to AMg only. A brief enumeration of at least some of them may be given in conclusion.

āyā = *ātman* (§ 88, also JŚ *ādā*), 130, 16; *-tra* after long vowel becomes *-ya* (§ 87) · *gāya* = *gātra*, 73, 12; 196, 10; 320, 14, 328, 21, *goya* = *gotra*, 159, 14, *vidiyā* = *vidyā* (not in P), 88, 14, *nitiyam* = *nityam* (not in P), 178, 27, *ahe* = *adhas* (§ 345), 152, 3; 155, 18, *ahe-loga*, 159, 20, *uyāhu* (§ 85), 59, 9, 151, 13, *udāhu*, 12, 6, 37, 20, 47, 27; 126, 23; 135, 28; 142, 30; voc *rāyaṃ*! (§ 399, not in JErz), 128, 30; 131, 9, 234, 4, 9; 244, 13, *et passim*, nom pl *bahave* (§ 380, "in JM probably wrong for *bahavo*") 52, 19, 234, 27; 310, 22; 323, 26; nom pl *gāvo* = *gāvah* (not in P, § 393, but cf. Geiger, *Pāli*, § 88), 181, 28; *gāo* = *gāvah* (§ 393), 182, 3; *kāladhammuṇā saṃjutta* (§ 404, p. 284 bottom), 75, 25, 284, 20, 25, 286, 20; 287, 4, 298, 15; 299, 9; 304, 4, 5, 7, 9 Absolutives: in *-ttāṇaṃ* (§ 583) *bharettāṇaṃ*, 53, 27, *pakkhālettānam*, 247, 20, *uddissa* = *uddiśya* (not P, § 590), 14, 8, *paducca* (§ 590), 5, 17, 10, 23; 280, 31, 311, 13; 342, 16, 360, 26; *pappa* = *prāpya* (§ 591 AMg and JŚ), 235, 5; *āyāya* = *ādāya* (§ 591 AMg and JŚ) 163, 20.

Vh has presented us a picture of JM materially different from that which is familiar to us from P and JErz Its main features are: first, an even much closer affinity to AMg than that prevailing between ordinary JM and AMg (cf P § 20)—we are markedly nearer the time when JM came first into being as an individual dialect, distinct from AMg. Secondly a great number of archaisms and other interesting

[1] Inserted, because the following *mhe* had become unintelligible!
[2] Only one MS reads thus, all others have *se*
[3] The editors print *uggā* which gives no sense, cf the next passage
[4] One MS reads thus, the others have *he*
[5] All MSS but one read *mhi*.

peculiarities which not only in themselves are valuable additions to our knowledge, but also help to elucidate many a dark point of Pkt grammar and linguistic history. Ultimately the great problems of the origin and true character of AMg and JM, of their development, and their relations to each other as well as to the other Pkt dialects, the Pali, etc., are raised anew and demand new answers [1] A discussion of them is, however, quite beyond the compass of the present paper, the aim of which has merely been to make known the new material supplied by Vh and to direct the attention of fellow Indologists to a field of research which in my opinion badly needs new tilling.

[1] The conclusions arrived at by Jacobi in his paper "Über das Prakrit in der Erzahlungsliteratur der Jainas" (*Rivista degli Studi Orientali*, 1908-9, pp 231 ff) will have to be modified

Zur Geschichte der Jaina-Kosmographie und -Mythologie

Von **Ludwig Alsdorf**, Munster

A b k u r z u n g e n · Jamb = Jambuddīvapannatti (zitiert nach der Ausgabe im Śreṣṭhi Devcand Lālbhāī Jain Pustakoddhār 52, Bombay 1920). Bh c c. = Bharahacakkicariya HTr = Hemacandras Trisastiśalākāpurusacaritra. BK = Brhatkathā KSS = Kathāsaritsāgara. Vidy. = Vidyādhara. — Mit „Kirfel" und „Schubring" wird auf des ersteren „Kosmographie der Inder", des letzteren „Lehre der Jainas" (Grundr. d Indo-Ar Phil u. Altertumsk III, 7) verwiesen.

In seiner „Kosmographie der Inder" stellt W. Kirfel auf S. 209 fest, daß uns das so reich entwickelte und folgerichtig durchgebildete kosmographische System der Jainas von vornherein als ein fertiges Ganzes entgegentritt, an dem — von belanglosen Einzelheiten abgesehen — von den altesten bis zu den jungsten Quellen nichts mehr geandert oder zugefügt wird — eine Erstarrung, eine „Versteinerung", die ubrigens keineswegs nur fur die K o s m o g r a p h i e der Jainas charakteristisch ist, sondern mehr oder minder ihr ganzes Lehrgebaude auszeichnet, vgl. etwa v. Glasenapp's „Jainismus" S. 138f.

Wenn es nun auch richtig ist, daß wir innerhalb der Jaina-Überlieferung Entwicklungsstufen des Systems zumeist nicht erkennen konnen, so ist es doch selbstverstandlich, daß wir versuchen mussen, durch Prüfung innerer Kriterien sowohl als besonders durch Vergleich mit nicht-jinistischen Anschauungen uns trotzdem Einsicht in die Entstehung und Ausbildung des kosmographischen Systems — und der damit organisch zusammenhangenden eigentumlichen Mythologie bzw. Universalgeschichte — der Jainas zu verschaffen. Kirfel's im wesentlichen deskriptive Darstellung hat sich

diese Aufgabe nicht gestellt, zu deren Losung auch sonst, namentlich was die eigentliche Kosmographie angeht, noch recht wenig beigetragen worden ist.

Im folgenden hoffe ich zu zeigen, daß auf die angedeuteten Probleme ein uberraschendes Licht geworfen wird durch eine Quelle, deren kosmographisch-mythologische Aussagen von Kirfel uberhaupt nicht berucksichtigt wurden und auch sonst noch nirgends die Beachtung gefunden haben, die sie verdienen. Das ist Guṇāḍhyas Bṛhatkathā, und zwar nicht etwa in der erst seit kurzem vorliegenden Jaina-Version, sondern gerade in der am langsten und besten bekannten kaschmirischen Rezension, d. h. hauptsachlich Somadevas Kathāsaritsāgara.

Was die BK mit der Mythologie und Kosmographie der Jainas verbindet, sind mit einem Worte gesagt die Vidyādharas.

Welche Rolle diese merkwurdigen ubermenschlichen Wesen[1]) in der BK spielen, ist bekannt genug und wird in der Einleitung zum KSS mit aller wunschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen: im Gegensatz zu den bis zum Überdruß wiederholten Gotter- und Heldengeschichten soll die BK etwas ganz Neues bieten in der Geschichte der Vidyādharas; die BK ist die Geschichte der Vidy.s. Ist auch diese Einleitung der kaschmirischen Rezension an sich sekundar, so halte ich doch die darin gegebene Charakterisierung der BK und der in ihr von den Vidy.s gespielten Rolle fur vollkommen zutreffend. Denn was mir bisher nicht genugend beachtet zu sein scheint, ist die Tatsache, daß wir — von der Jaina-Literatur abgesehen — von den Vidy.s zwar in der BK sehr viel, außerhalb der BK — konkret gesprochen. außerhalb von KSS, Bṛhatkathāmanjarī und Bṛhatkathāślokasamgraha — dagegen erstaunlich wenig horen.

[1]) In Penzer's Neuausgabe von Tawney's KSS-Übersetzung werden sie Vol I S 197 zusammen mit Nāgas und Siddhas als „Independent superhumans, often mixing with mortals" klassifiziert im Gegensatz zu Feinden und Dienern der Gotter und menschenfeindlichen Damonen

In seinem Artikel „Brahmanism“ in Hastings' „Encyclopaedia of Religion and Ethics“ (Vol. II) widmet Jacobi den Vidy.s folgende Ausfuhrungen:

„The Vidyādharas deserve a fuller notice. In the older popular tales, especially in Pāli literature, the Yakṣas are the principal superhuman beings; in the younger popular literature (represented by the *Bṛhatkathā*) they are supplanted by the Vidyādharas, the most human-like of all inferior divine beings. They live under kings and emperors (*chakravartins*) of their own, in towns on the northern mountains, just like men, with whom they have much intercourse and even intermarry. Men can also be received into their community and acquire sovereignty over them. They possess superhuman powers, especially the faculty of moving through the air, and of assuming by their vidyā, or witchcraft, any shape at will (whence they are also called *Khechara*, and *Kāmarūpin*). The Vidyādharas seem to have been at the height of popularity during the early centuries of our era; there is a Prākrit poem by Vimalasūri, the *Padmacharita*, which belongs to that time; in it the Rākṣasas, the Yakṣas, the Monkeys, etc., of the *Rāmāyaṇa* are declared to be different tribes of Vidyādharas.“

Wenn Jacobi hier von der durch die BK reprasentierten jungeren volkstumlichen Literatur spricht, so können wir das unbedenklich einschrankend prazisieren und einfach dafur schreiben: die BK, bzw. die von ihr abgeleiteten Werke. Tatsachlich ausschließlich aus diesen sind Jacobi's positive Angaben geschöpft, und wir haben nicht den geringsten Anhalt dafur, daß die BK etwa nur e i n Werk einer verbreiteten Gattung gewesen ware: ganz im Gegenteil spricht die ihr in der Literatur zuerkannte Stellung dafur, daß sie eine einmalige, ebenso charakteristische wie originale Schopfung war, und zwar bestand ihre Originalitat eben — wie es der KSS so deutlich sagt — hauptsachlich in der Wahl der Vidy.s zum Gegenstand bzw. Milieu. Ja, es sieht fast so aus, als seien die Vidy.s uberhaupt erst durch die BK aufgebracht und in die Literatur eingefuhrt worden.

Denn daß sie einer jungeren Stufe in der Entwicklung der indischen Mythologie angehoren, unterliegt ja keinem Zweifel. In der alten Zeit entsprechen ihnen, wie Jacobi a. a. O. andeutet, die Yakṣas, und, wie wir hinzufugen durfen, die Gandharven / Apsarasen[1]), mit denen sie dann spater so oft zusammen genannt werden. Vom Veda ganz zu schweigen, ist besonders bezeichnend ihr volliges Fehlen in der alten buddhistischen Überlieferung[2]). In beiden Epen werden sie zwar wiederholt genannt[3]), spielen aber keine irgendwie beachtliche Rolle; ihre Erwahnung beschrankt sich in den meisten Fallen auf eine Mit-Aufzahlung in der Reihe der ubrigen halbgottlich-ubermenschlichen Wesen — von auch nur einer Geschichte oder Episode, die einen Vidy. zum Helden hatte oder in der ein Vidy. handelnd auftrate, ist nicht die Rede. Von den bei Hopkins genannten Rāmāyaṇa-Stellen stehen eine ganze Anzahl (I 56, 11; IV 43, 52f.; V 54, 51, VI 74, 44) in sicher interpolierten Stucken, und die

1) Wer im KSS liest, wie Menschen durch Ausfuhrung bestimmter Zeremonien zu Vidy s werden (vgl auch Harsacarita III, Cowell-Thomas S 97), wird nicht umhin konnen, an die Geschichte von Purūravas' Aufnahme unter die Gandharven zu denken Setzte man in der Urvaśī-Geschichte des Śatapathabrāhmaṇa fur „Gandharven" „Vidy s" und fur „Apsarasen" „Vidyādharīs", so konnte sie als typische Vidy - Geschichte gelten!

2) Das Dictionary der Pali Text Society (bei Childers fehlt das Wort uberhaupt) gibt „*vijjā-dhara*" mit „a knower of charms, a sorcerer" wieder, faßt das Wort also — fur einen Teil der Belege vielleicht mit Recht — einfach als Appellativ auf Von den zitierten Stellen stammen drei aus dem Milindapanha, drei aus der Jātaka-Prosa (III 303, 529. V 94) und beweisen also fur die alte Zeit gar nichts, daß im Samugga-Jātaka (III 529) ursprunglich sicher nicht von einem Vidy die Rede war, werden wir weiter unten sehen Die einzige Gāthā Jāt 510, 22 aber fuhrt lediglich aus, daß (wie nach den vorhergehenden Strophen auch andere machtige Wesen gegen den Tod nichts vermogen) auch die *vijjādharas* zwar mittels *osadhis* sich unsichtbar machen, sich damit aber nicht dem Blick des Konigs Tod entziehen konnen Gerade hier liegt also — falls die Strophe uberhaupt alt ist — die allgemeine Bedeutung „Zauberer" sehr nahe, und als Beweis fur das Alter der Vidy s kann diese eine Stelle unmoglich dienen

3) Vgl Hopkins, Epic Mythology § 116, Sorensen, Mbh -Index s vv *Vidyādhara*, *°rī*, *°rendra*, *°rādhipa*

Möglichkeit, wenn nicht Wahrscheinlichkeit spateren Einschubs ist bei allen gegeben. Über die chronologische Wertlosigkeit aber der Feststellung, eine bestimmte Sache oder Person komme „schon im Mbh. vor“, vergleiche man Winternitz' Ausfuhrungen Lit.-Gesch. II[2] S. 469. Die sparlichen Vidy.-Erwahnungen der Epen konnten also, selbst wenn eine an dieser Stelle nicht mogliche Einzeluntersuchung eine Anzahl von ihnen als alt erweisen sollte, nur beweisen, was wir ohnehin für selbstverstandlich halten werden, daß namlich Guṇādhya seine Vidy.s nicht einfach frei erfunden hat, sondern von volkstumlichen Vorstellungen, vermutlich seiner engeren Heimat, ausging.

Die Vidy.s sind nun zwar — was angesichts der Beruhmtheit der BK ganz unvermeidlich war — den ubrigen Genien-Arten (Gandharvas, Siddhas, Nāgas, Yakṣas usw.) eingereiht worden, haben aber keine von ihnen verdrangen können. Ja, wenn wir die jungere Literatur daraufhin durchmustern, so hat es im Gegenteil den Anschein, als ob sich die Vidy.s kaum in dem eigentlich zu erwartenden Maße durchgesetzt hatten. Der Gegensatz zwischen den sparlichen und wenig aufschlußreichen Erwahnungen in den nicht direkt auf die BK zuruckgehenden oder unter ihrem handgreiflichen Einfluß stehenden Werken und der zentralen Stellung der Vidy.s, der Überfulle von Material uber sie in der BK und ihren Folgewerken ist ganz auffallend. Wenn anderseits, wie Lacôte in seinem „Essay sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā“ gezeigt hat, in der kaschmirischen Rezension der BK sich eine ganze Reihe von Vidy.-Geschichten finden, die nicht dem Grundwerk entstammen, so wird man diesen Sachverhalt doch so deuten mussen, daß alles, was unter dem Einfluß der BK an nachgeahmten Vidy.-Geschichten entstand, wieder der BK einverleibt wurde — ein unverkennbares Anzeichen dafur, wie sehr man Vidy. und BK als zusammengehorend empfand.

Wenn wir bei den Buddhisten den Vidy.s so gut wie gar nicht begegnen und sie bei den Brahmanen im wesentlichen auf die BK und deren Einflußsphare beschrankt finden, so

mussen wir mit Überraschung feststellen, daß in der Literatur der Jainas, der kanonischen wie der nachkanonischen, die Vidy.s eine ganz außerordentliche Rolle spielen. Der Vidy. hat hier, so konnte man sagen, geradezu gewuchert. Wie ich schon in meinem „Harivamśapurāna" S. 95 Anm. 1 festgestellt habe, werden z. B. im Harivamśapurāṇa Vidy.s „nicht nur bei jeder nur denkbaren Gelegenheit eingefuhrt; es wird auch ungefahr alles zu Vidy.s gemacht, was irgendwie nicht ganz klar Mensch oder Gott ist: die Zieheltern Pradyumnas, der Vater der Uṣā, der mit Arjuna kampfende Kirāta . . , ja im Jaina-Rāmāyaṇa sogar das Affenheer Hanumans"[1]). Diese Beispiele ließen sich fast beliebig vermehren[2]).

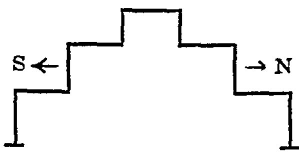
Die Jainas haben nun aber auch — und damit kommen wir zum eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung — den Vidy s einen festen, und zwar keineswegs unbedeutenden, Platz in ihrem kosmographischen System und ihrer mythischen Welthistorie angewiesen. Sie unterscheiden sich damit scharf von den Buddhisten wie von den Brahmanen. Im buddhistischen Teil von Kirfel's Kosmographie kommt das Wort Vidy. uberhaupt nicht vor. Die puranische Kosmographie fuhrt zwar in der Reihe der halbgottlichen Wesen auch die Vidy.s mit auf; aber sie lokalisiert sie in der unbe-

1) Dieser letzte, bereits in den oben zitierten Ausfuhrungen Jacobi's erwahnte Fall kommt indessen jedenfalls nicht ganz auf das Konto der Jainas. Jāmbavatī, die Tochter Jāmbavats (der bei den Jainas selbstverstandlich auch Vidy ist) wird Mbh XIII 14, 41 *kapīndraputrī*, 42 *vidyādharendrasya sutā* genannt Die Bombayer Ausgabe ersetzt zwar *kapīndra°* durch *narendra°*, aber es wird ja auch sonst (Hopkins S 13) Jāmbavat nicht nur als Baren-, sondern auch als Affenkonig bezeichnet Und endlich ist hiervon schwerlich zu trennen die Tatsache, daß im Samugga-Jātaka der Vidy der Prosa in den Gāthās *vāyussa putta* genannt wird der „Sohn des Windes" ist bekanntlich Hanuman, und es kann somit (den Hinweis verdanke ich Herrn Geheimrat Luders) keinem Zweifel unterliegen, daß in der ursprunglichen, noch viel derberen Geschichte die Frau sich mit einem Affen einlaßt

2) Fur die Rolle, die die Vidy s in der Erzahlungsliteratur der Jainas spielen, vgl man etwa den Index zu Tawney's Kathākośa-Übersetzung s vv *vidyādhara*, *°ras*, *°rī*

stimmtesten und unsystematischsten Weise, ubrigens auch fast ganz ohne nahere Angaben, bald hier bald dort auf irgendwelchen mythischen Bergen um den Meru herum[1]): Angaben, die, wie wir sehen werden, auch an sich sekundar sind. Ebenso unbestimmt und widerspruchsvoll sind die Angaben der Epen. Von einem festen Platz im System, von einer irgendwie bedeutenden Rolle, die die Vidy.s spielten, kann also nicht die Rede sein: sie werden vielmehr offenbar nur, weil sie eben auch noch da sind, ganz nebenbei mit aufgefuhrt und irgendwohin gesetzt.

Die Anschauungen der Jainas, soweit sie fur unsern Zweck in Betracht kommen, sind kurz folgende[2]). Die sudlichste der sechs westostlich verlaufenden, den kreisrunden Jambudvīpa in 7 Weltzonen teilenden Weltgebirgsbanke ist der (Kṣudra-) Himavat (Pkt. *Cullahimavanta*); er trennt unsere sudlichste Zone Bharatavarṣa von dem nordlich davon gelegenen Haimavatavarṣa. Bharatavarṣa wird weiter zerlegt in eine sudliche und eine nordliche Halfte (*dakṣiṇârdhabharata* und *uttarârdhabh.*) durch ein dem Himavat parallel laufendes Gebirge, das im Prakrit *Veyaddha*, im Sanskrit *Vaitādhya* oder *Vijayārdha* heißt. Es zeigt den in der Figur schematisch angedeuteten Querschnitt (vgl. Kirfel Tafel 9 u. 10).



Die Gipfelflache ist ein Spielplatz der Gotter; auf dem oberen Absatz wohnen Gottheiten niederer Grade; der untere Absatz aber ist die Wohnstatt der Vidy.s. Er wird im Pkt. als *seḍhi* (= Skt **śliṣṭi*), im Skt. als *śreṇi* bezeichnet, und zwar gibt es, wie die Figur zeigt, eine Sud- und eine Nord-Śreṇi (*dāhiṇasedhi/dakṣiṇaśreṇi* und *uttaraseḍhi/°śreṇi*) auf ersterer liegen 50, auf letzterer 60 (in Listen aufgezahlte!) Stadte[3]) — Der

1) Fur die Einzelheiten verweise ich auf Kirfel's Werk

2) Fur die kosmographischen Belege verweise ich wiederum auf Kirfel, vgl auch mein „Harivaṁśapurāṇa" S 444f und die dort gegebene Figur

3) Die großere Zahl der Nord-Śreṇi erklart sich daraus, daß das Gebirge sich als peripherienahes Kreissegment darstellt, so daß sein Nordrand merklich langer ist als der Sudrand, vgl Kirfel, Tafel 10

Bharatavarṣa wird nun weiterhin in nordsudlicher Richtung dreigeteilt durch die beiden Strome Sindhu und Gangā, die im Himavat entspringen und den Veyaddha in zwei Hohlen, der *Timisa-*[1]) (*Tamisrā-*) und *Khandappavāya-* (*°prapāta-*) *guhā* unterfließen. Flusse und Veyaḍḍha zusammen zerlegen also Bharata in 6 Teile, die *khaṇḍa* heißen und von denen nur der mittlere der Sudhalfte von Ariern bewohnt wird, alle ubrigen dagegen von Mlecchas. Schon hieraus (aber auch aus vielem andern) ergibt sich unzweideutig, was auch KIRFEL S 225 feststellt, „daß man unter dem *Vaitādhya* das Himālaya-Gebirge der wirklichen Geographie und nicht etwa die Gebirge Mittelindiens zu verstehen hat "

Die Jaina-Mythologie[2]) zahlt unter ihren 63 „Großen Mannern" 12 Cakravartins; außerdem gelten die 9 Vāsudevas als Halbcakr.s (*ardhacakravartin*). Ein Cakravartin muß alle 6 Khaṇḍas Bharatas erobern einschließlich der beiden Vidy.-Śrenis; ein Ardhacakravartin dagegen begnugt sich mit den drei südlichen Khaṇḍas und der Sud-śreni Der maßgebende, am ausfuhrlichsten dargestellte Digvijaya ist der des ersten Cakr. Bharata, nach dem der Bharata-varṣa benannt ist. Von ihm liegt uns eine kanonische Darstellung vor in dem der Jambuddīvapannatti eingegliederten Bharahacakkicariya[3]); dieser Darstellung folgt die Hemacandras im I. Parvan seines Triṣaṣṭiśalākāpurusacaritra[4]).

Im Voraus sei bemerkt, daß der Cakr. nur den Āryakhaṇḍa und den mittleren Mlecchakhanda der N-Halfte selbst unterwirft; er bleibt immer innerhalb der zwei Flusse und sendet zur Eroberung der jenseits von ihnen liegenden 4 Khaṇḍas

1) Diese vom Bh c c (s gleich), dem Ṭhāṇanga, der Vasudevahindi und Puspadantas Mahāpurāna gebotene Form fehlt bei KIRFEL, der (im Register) nur *Tamisa* angibt dies die in Jamb. außerhalb des Bh c c gebrauchte Form

2) Vgl v GLASENAPP, Jainismus, S 246—301

3) Analysiert von SCHUBRING, Gott gel Anz 1932, 291—98

4) Neuausgabe Bhavnagar 1936 Übersetzt von H JOHNSON, Gaekwad's Or Ser vol LI

jeweils seinen ihn begleitenden Feldherrn aus[1]). Der Digvijaya des Cakr. selbst bildet eine Pradakṣiṇā um seine in der Mitte des Āryakhaṇḍa gelegene Residenz Ayodhyā. Er beginnt an der Mundung der Gangā in den Ozean, fuhrt an diesem entlang bis zur Mundung der Sindhu und geht dann zur Timisa-Hohle, deren Wachter, der Gott Kayamāla (Kṛta°), sich unterwirft. Nachdem der General von seinem Feldzug in das SW-Nikkhuḍa zuruck ist, offnet er auf Befehl des Cakr. durch Anklopfen mit seinem Stabe das Tor der Hohle, die der Cakr. auf seinem Durchzug mittels des mani- und kākiṇī-ratna erleuchtet. Es folgt nun im mittleren Khaṇḍa der Nordhalfte die Besiegung und Unterwerfung der Kirātas, dann begibt sich der Cakr. zum Himavat, an dem er den Vorderteil seines Wagens dreimal anprallen laßt und dessen Gottheit er unterwirft. Darauf wendet er sich zum Ṛṣabhakūṭa[2]), laßt auch dort den Wagen dreimal anprallen und schreibt eine Proklamation seiner Cakravartin-Herrschaft uber ganz Bharatavarṣa an die Bergwand. Nun geht es zuruck

1) Diese vier Khaṇḍas heißen *nikkhuḍa* / *niṣkuṭa* Nach Schubring, Gott gel Anz 1932, S 296, hatte Hemacandra die Unternehmungen gegen das SW- und NW-, gegen das SO- und NO-Niṣkuṭa zu je einer vereinfacht Dies ist jedoch nicht richtig Nur das erste Unternehmen, gegen das SW-Niṣkuṭa, wird (HTr I 4, 248—284) ausfuhrlich berichtet, bei den drei ubrigen begnugt sich der Dichter (vernunftigerweise) mit je einem Śloka Aber alle drei stehen genau an der gehorigen Stelle im Verlauf des Digvijaya, so z B das nach NW zwischen der Bezwingung der Mlecchas des mittleren Nord-Khaṇḍa und der Unterwerfung des Himavat

giri-sāgara-maryādam Sindhor uttara-niṣkuṭam
nṛpājñayā Suṣeṇo 'tha sādhayitvā samāyayau 4, 458

Die Unternehmungen gegen die beiden Gangā-Niṣkuṭas werden 4, 539 (NO) und 4, 586 (SO) berichtet, also auch getrennt — Das Wort *niṣkuṭa* durfte ubrigens, ebenso wie *Vaitāḍhya* und *Vijayārdha* (vgl unten S 485f), nur falsche Sanskritisierung sein. *nikkhuḍa* ist vielmehr tatsachlich = *niṣkṛta* und bezeichnet das von Sindhu und Gangā „Ausgeschlossene“, d h also die vom Āryakhaṇḍa aus gesehen jenseits Sindhu und Gangā liegenden Teile Bharatavarṣas Diese Erklarung macht auch die Komposita *Sindhu-* bzw *Gangā-nikkhuḍa* verstandlich, deren Anfangsglieder also ursprunglich im Instr aufzulosen waren

2) Vgl unten S 488f

zum Veyaḍḍha und es folgt die Unterwerfung der beiden Vidy.-Herrscher Namı und Vınamı. Mit diesen hat es folgende Bewandtnis[1])

Als der erste Tīrthankara Rsabha, Bharatas Vater, vor seiner Weltentsagung sein Reich verteilte, weilten die Prinzen Namı und Vınamı in der Fremde. Bei ihrer Ruckkehr baten sie Ṛsabha um ihren Anteil, aber er, der sich inzwischen von allem Weltlichen abgewandt hatte und in tiefer Meditation versunken war, antwortete ihnen nicht. Nami und Vınami dienten ihm nun unverdrossen unter steter Erneuerung ihrer Bitte um ein Reich. Da kam eines Tages Dharanendra, der Herr der Nāgakumāras, und belehnte sie zum Lohn dafur, daß sie Ṛṣabha so treu gedient, mit den beiden Śreṇis des Vaitādhya. Da man dorthin zu Fuß nicht gelangen kann, verlieh er ihnen 48000 Vıdyās, um sich und ihre zukunftigen Untertanen auf den Vaitādhya zu transportieren. Es grundete nun Namı 50 Stadte auf der Sud-, Vınamı 60 Stadte auf der Nord-Śreni. Die Vidy s wurden in 16 nach den Haupt-Vıdyās benannte *nikāyas* eingeteilt, von denen je 8 Nami und Vınamı zufielen. Dies ist der Ursprung der Vidy.s.

Nach der Unterwerfung von Nami und Vınamı, die nach dem Bh.c.c. friedlich erfolgt, nach HTr dagegen das Ergebnis 12jahrigen Kampfes ist[3]), zieht der Cakravartin durch die Khandaprapāta-Hohle (ihr gottlicher Huter heißt *Naṭṭamāla/Nrttamāla*, *Nāṭyamāla*) zuruck in den Āryakhaṇḍa und nach Ayodhyā, wo seine feierliche Kronung stattfindet. —

1) Vasudevahındı S 163f , HTr I 3, 124—233, Jinasena, Harivamśapurāna (JHp) 22, 51—110, Puspadanta, Mahāpurāna VIII, Ravisena, Padmapurāna 3, 306ff

2) Nach JHp ließ er sie ihnen durch die Gottinnen Diti und Aditi geben, jede von ihnen gab die Halfte, und der *vidyākosa* der Diti hieß Gandharvasenaka, der der Aditi Pannaga Die beiden Gottinnen kommen nur bei Jinasena vor, aber in der Vasudevahındı heißt es (164, 4) *tao tena* (sc *Dharanena*) *Gandhavva-Pannagānam adhayālīsam sahassānī dinnāni*

3) Zu diesem Unterschied vgl SCHUBRING, Gott gel Anz S 295 Vasudevahındı und Jinasena scheinen der kampflosen (doch wohl ursprunglichen!) Version zu folgen, doch sind beide zu knapp, um dies mit Sicherheit behaupten zu konnen

Von den kosmographischen Haupttatsachen der eben gegebenen Darstellung[1]: dem Veyaddha-Gebirge als solchem bzw. der in ihm vorliegenden merkwurdigen Verdoppelung des Himālaya, den beiden Vidy.-bewohnten Terrassen, vor allem aber den beiden unter ihm durchfuhrenden Stromtunneln, ist der normalen brahmanischen — und erst recht der buddhistischen — Kosmographie, wie sie Kirfel beschreibt, nicht das Geringste bekannt. Sie erscheinen vielmehr als besonders kennzeichnende Eigentumlichkeiten der Jaina-Kosmographie. Um so uberraschender ist der, wie ich glaube im Folgenden erbrachte, Nachweis, daß alle diese Eigentumlichkeiten und daruber hinaus eine Reihe von Einzelzugen des geschilderten Digvijaya tatsachlich aus Guṇāḍhyas BK stammen.

Leider fallt fur diesen Nachweis die so viel bessere, ausfuhrlichere und ursprunglichere nepalesische Version der BK so gut wie ganz aus. Wir haben von ihr nur den fast ganz in der Menschenwelt spielenden Anfangsteil, und es fehlen gerade die Partien, die fur die Kenntnis der Vidy.s erst wirklich ertragreich sein wurden, insbesondere der, wie wir sehen werden, entscheidend wichtige Eroberungsfeldzug Naravāhanadattas[2], durch den er sich zum Cakravartin der Vidy.s aufschwingt. Wir haben also nur die durftige Darstellung der Kaschmirer, d. h. praktisch eigentlich bloß den KSS, denn Kṣemendra kurzt ja gerade die Haupterzahlung so stark, daß er nur hier und da Somadevas Angaben bestatigen, sie aber nirgends erganzen oder zu ihrem Verstandnis beitragen kann; das Buch Mahābhiseka, das bei Somadeva immerhin 300 Śloken umfaßt, ist bei ihm auf ganze 55 Śl. zusammengeschrumpft

Wenn wir nun dem KSS irgendwelche Auskunfte uber die Vidy.s der BK entnehmen wollen, so empfiehlt es sich,

1) Es sei ausdrucklich bemerkt, daß sie nur das fur die folgende Untersuchung Dienliche aushob, sie ist also weder vollstandig noch gleichmaßig und verzichtet auch zumeist auf Mitteilung von Varianten, besonders aus den Digambara-Quellen

2) Dieser fehlt auch der Jaina-Version, auf die wir uns aber hier aus methodischen Grunden ohnehin nicht stutzen wurden

dabei von allen eingeschalteten Vidy.-Geschichten, insbesondere denen von Śaktivega und Sūryaprabha im 5. und 8. Buch, zunachst ganz abzusehen, weil damit gerechnet werden muß, daß in diesen apokryphen Geschichten Guṇāḍhyas Vorstellungen von den Vidy.s bereits weiterentwickelt oder geradezu verfalscht sind[1]). Wir beschranken uns also auf die (leider fast nie gelesene) Haupterzahlung des KSS.

Aus ihr ergibt sich zunachst eindeutig, daß die Vidy.s nirgendwo anders wohnen als auf dem Himālaya[2]). Besonders klar spricht dies Nārada aus, als er Naravānanadatta nach seiner Kaiserkronung vor dem vermessenen Zug nach dem Meru warnt (110, 18):

Vidyādharāṇāṃ bhūmir hi Himavān vijitas tvayā,
tan Merau devabhūmau te kiṃ kāryam? tyaja durgraham!

Aber wir erfahren auch Genaueres uber die Wohnsitze der Vidy s:

iha vidyādharāṇām dvau vedyardhau sto Himācale: 107, 65
uttaro dakṣiṇaś caiva nānā tac-chṛṅga-bhūmi-gau,
parataḥ kila Kailāsad uttaro, 'rvāk tu dakṣiṇaḥ. 66

„Hier auf dem Himālaya gibt es zwei Vedyardhas der Vidyādharas, einen nordlichen und einen sudlichen, die sich auf beiden Seiten (wortl. „voneinander getrennt") auf der Grundflache (Basis) seiner Gipfel befinden; jenseits des Kailāsa ist der nordliche, diesseits davon der sudliche."

BROCKHAUS verband *nānā-tac°* zu einem Kompositum, und daraufhin ubersetzte TAWNEY: „There are two divisions of the Vidyādhara territory on the Himālayas here, the northern and the southern, both extending over many peaks of that range." Das ist zweifellos falsch. *bhūmi* ist die

1) Insbesondere halte ich die starke tantristische Farbung mancher Vidy.-Geschichten im KSS fur eine (in der Tat fast unvermeidliche!) sekundare Weiterentwicklung.

2) Auch MBh III 9930 wird der Himālaya *vidyādharânucarita* genannt, aber an andern Stellen ebenso wie im Rāmāyana, den Purānen und den sekundaren Teilen des KSS erscheinen auch alle moglichen andern Berge und Lander als Wohnsitze der Vidy s. Ich halte dies fur eine sekundare Entstellung.

Grundflache, das Hochplateau sozusagen, aus dem die hochsten Gipfel herauswachsen; die Vedyardhas sind also zweı Terrassen oder Abdachungen auf der Hohe des Gebirges, aber noch am Fuße der Schneegıpfel: wer eınmal von der ındischen Ebene aus uber dem blauen Gebirgswall des Himālaya die weiße Kette der Schneegipfel schimmern sah, dem wird dıese Vorstellung von der Lage des Menschen unzuganglichen, aber in allem so menschenahnlichen Reichs der Vıdy.s ganz natürlich scheınen, um so mehr als ja die Schneeregion, der Kaılas selbst, bereits durch Śiva besetzt war.

Die beiden Vedyardhas werden von je einem Oberkonig beherrscht. Gleich nach der eben zitierten Stelle heißt es von dem nordlıchen Vedyardha (107, 69f.):

tatra Mandaradevâkhyo mukhyo rājâstı durmatıḥ ... 69
yas tu dakṣıṇa-madhye'sti Gaurīmuṇḍa ıtı śrutaḥ,
rājā vıdyā-prabhāveṇa sa duṣṭâtmā sudurȷayaḥ 70

Ebenso wird spater Naravāhanadattas Vater vom Siege seines Sohnes berichtet (110, 97f.):

hatvā Mānasavegam ca Gaurīmuṇḍaṃ ca dakṣıṇe
ȷıtvā Mandaradevaṃ ca vedyardha-patım uttare 97
āsādyôbhaya-vedyardha-vıdyādhara-mahībhuȷām
sarveṣām śāsana-bhṛtāṃ cakravartı-padam mahat ... 98

Als nun Nar. nach Eroberung des sudlıchen Vedyardha sıch anschıckt, gegen Mandaradeva, den Beherrscher des Nord-Vedyardha, aufzubrechen, wird ihm gesagt, er müsse zuerst die *ratnas* eines Cakravartin erwerben, denn (108, 196f.):

asıddha-cakravarty-anga-sarva-ratnasya durȷayaḥ,
deva, Mandaradevo 'sau dūra-durgama-bhūmı-gaḥ: 196
Devamāya-mahāvīra-rakṣıta-dvāradeśayā
agrasthayā Trıśīrṣâkhya-guhayā hy eṣa rakṣyate, 197
sıddha-ratnena câkramyā[1]) *sā guhā cakravartinā.*

D. h. also der nordlıche Vedyardha ist nur durch einen Tunnel, die Triśīrṣa-guhā, zuganglıch, und dıesen Tunnel

---

1) Durgāprasād und Pārab drucken falsch °*mya*, Brockhaus hat rıchtıg °*myā*

kann nur ein mit den Ratnas versehener Cakravartin passieren. Diese Ratnas gewinnt denn auch Nar. nun zunächst. Als er dann auf seinem Feldzug bis zum Fuß des Kailāsa gekommen ist und dort am Ufer der Mandākinī lagert, wird ihm nochmals gesagt (109, 44f.):

na yuktam imam ullanghya Kailāsaṃ gantum agrataḥ: 44
Harâspadasya hy etasya vidyā naśyanti langhanāt!
Triśīrsaguhayā tasya gantavyaṃ pārśvam uttaram, 45
Devamāyâbhidhānena sā ca rājnâbhiraksyate.

Hier sehen wir als offenbar mit *vedyardha*[1]) gleichbedeutend das Wort *pārśva*[2]) gebraucht; ebenso verwendet es der Hohlenwachter Devamāya, als er, inzwischen von Nar. unterworfen, diesem auf seinen Wunsch die Geschichte der Triśīrsa-Hohle erzahlt (109, 61 ff.):

Kailāsasya purā, deva, vidyādhara-varâśrite
abhūtām bhinna-sāmrājye dve pārśve daksiṇottare. 61
Ṛsabhâkhyo 'tha devena tapas-tusṭena Śambhunā
cakravartī pradisto 'bhūt eka eva tayor dvayoḥ. 62
sa gantum uttaram pārśvaṃ Kailāsaṃ jātu langhayan
adhahsthita-Hara-krodhād bhraṣta-vidyo 'patad divah. 63

Rsabha fragt nun Śiva, nachdem er seinen Zorn durch erneutes Tapas besanftigt hat, wie er denn Cakravartin beider Pārśvas sein solle, wenn er nicht uber den Kailāsa durfe. Darauf bohrt Śiva, um dem Ṛṣabha einen Weg ins nördliche Pārśva zu schaffen, den Tunnel durch den Berg. Nun aber beschwert sich der Kailāsa: sein Nord-Pārśva sei immer unzuganglich fur Menschen (*mānuṣâgamya*) gewesen, jetzt aber werde es durch den Tunnel zuganglich. Auch dafur weiß jedoch Śiva Abhilfe: er setzt in die Hohle Weltelefanten,

1) Über die Bedeutung dieses Wortes s unten S 485f. Es kommt (abgesehen von den in der nachsten Anm genannten Stellen aus dem 8 Lambaka) noch vor 108, 26 und 109, 12 In der Brhatkathāmanjarī habe ich es nicht gefunden, an den Stellen, wo es zu erwarten ware, ist es Ksemendras ubermaßiger Kurze zum Opfer gefallen

2) In der Sūryaprabhageschichte steht dafur 46, 54 *sānu* „*dakṣiṇe sānau Himâdrer* ." — Weitere Belege fur *vedyardha* in dieser apokryphen Geschichte findet man 44, 10 und 12, 50, 99 und 109

Giftblickschlangen und Guhyakas und macht außerdem zum Wachter ihres Sudausganges den Vidy.-Fursten Mahāmāya (dessen Nachkomme der Erzahler Devamāya ist), zur Wachterin des Nordausganges aber die „*Caṇḍikā aparājitā Kālarātri*". Er erschafft dann die *mahāratnas* und bestimmt, der Tunnel solle immer nur einem im Besitz der *ratnas* befindlichen Cakravartin aller Vidy.s offenstehen sowie den etwa von ihm fur den Nord-Pārśva ernannten Konigen[1]). Darauf herrschte Ṛṣabha als Kaiser, vermaß sich aber mit den Gottern zu kampfen und wurde von Indra erschlagen[2]).

Nar. durchzieht nun den Tunnel, dessen Hindernisse er mittels seiner Ratnas uberwindet

tamāmsi candrikā-ratnaiś, candanenâhi-dṛg-viṣān,
diggajān hasti-ratnena, khaḍga-ratnena guhyakān 85
vighnān anyāṃś cânya-ratnair nivārya . . .

Nachdem dann auch Mandaradeva besiegt und Nar. unbestrittener Herrscher aller Vidy.s geworden ist, sagt man ihm, nun musse er sich zum Mahābhiṣeka auf den Ṛṣabha-Berg begeben (110, 43), denn dort seien auch Ṛṣabha und alle andern Cakravartins der Vorzeit gesalbt worden. Und mit der gleichen Begrundung verwirft eine himmlische Stimme den Vorschlag Hariśikhas, den Mahābhiṣeka lieber auf dem nahen Mandara-Berge vorzunehmen (110, 47ff.). Nar. begibt sich also mit seinem ganzen Gefolge zuruck durch die Triśirṣa-Hohle und zum Ṛṣabha-Berg, dessen genaue Lage leider nicht angegeben wird. Dort findet der Mahābhiṣeka statt, dort besucht Udayana seinen Sohn, und dort hat offen-

1) In der Tat regiert auch spater Nar nur den Sud-Vedyardha selbst, fur den nordlichen setzt er Amitagati als Vasallen ein Das Gleiche rat Śiva 50, 99 dem Sūryaprabha

kuru daksina-vedyardhe cakravartitvam ātmanah,
uttarasmims tu vedyardhe dehi tac Chrutasarmanah

Die Worte „*gamyêyam dvipārśvī*" ubersetzt Tawney „this cave shall be open at both ends" Das ist falsch, *dvipārśvī* ist vielmehr „die beide Pārśvas verbindende (Hohle)"

2) „ *kurvann Rsabhakas tatah / sāmrājyam yuyudhe darpād devair jaghne ca Vajrinā*". Dies wird noch einmal erwahnt 110, 21b.

bar auch nachher Naravāhanadatta seinen dauernden Wohnsitz[1]).

Die Identität der hier aus dem KSS ausgehobenen Angaben und Einzelzüge mit den oben skizzierten Anschauungen und Lehren der Jainas springt in die Augen. Nach dem, was oben S. 465f. über die Rolle der Vidy.s in- und außerhalb der BK dargelegt wurde, kommt eine jinistische Entlehnung aus einer andern Quelle als der BK (bzw. einer auf sie zurückgehenden Überlieferung) nicht in Frage; es fehlt insbesondere jeder tatsächliche Anhalt für eine Annahme, daß etwa Jainas und BK gemeinsam aus einer vor der BK liegenden Quelle schöpften. Von einer derartigen literarisch fixierten Quelle fehlt jede Spur; aber auch volkstümliche Anschauungen von einer so systematisch bis ins einzelne fixierten Form, wie sie das Maß der Übereinstimmung zwischen Jainas und BK voraussetzen würde, sind nirgends nachzuweisen. Dieses „Vidy.-System" ist vielmehr, was immer seine volkstümlichen Wurzeln gewesen sein mögen, eben erst die Schöpfung Gunādhyas. Und endlich genügt es ja, für die Beziehungen zwischen Jainas und BK auf das Vorhandensein einer alten Jaina-Version der BK hinzuweisen. Zur Erklärung dieser Beziehungen und damit der oben aufgezeigten Übereinstimmungen bleiben also nur zwei Möglichkeiten. Entweder die Vidy.s der Jainas und die mit ihnen zusammenhängenden Züge der Jaina-Kosmographie und -Mythologie stammen aus der BK, oder die BK — sei es schon das Grundwerk, sei es erst die in der kaschmirischen Rezension uns vorliegende Bearbeitung — ist auf das stärkste von der Jaina-Kosmographie und -Mythologie beeinflußt. Von diesen Möglichkeiten kann die zweite auch nicht einen Augenblick lang ernstlich in Betracht kommen. Die Vidy.s des Grundwerkes von den Jainas herzuleiten hieße — bei der zentralen Stellung, die sie darin einnehmen — geradezu eine jinistische Ur-BK

1) 111, 2f.: *evam tasminn Rsabhake parvate tasya tisthatah / Naravāhanadattasya sabhāryasya samantrinah / prāpya vidyādharâdhīsa-cakravarti-sriyam parām / bhunjānasyâyayau pusnan sukhāni madhur ekadā*

postulieren. Das aber verbietet nicht nur die Tatsache, daß die uns vorliegende Jaina-BK zwar alt, aber unzweifelhaft stark sekundär ist, sondern auch der von Lacôte einwandfrei geführte Nachweis, daß Guṇādhyas Werk im Gegensatz zu der śivaitisch gewordenen kaschmirischen Version „kuberistisch" war, worauf ja schon der Name des Helden, Naravāhanadatta, hinweist. Daß aber auch an eine sekundare Entlehnung jinistischen Gedankengutes durch die von KSS und Bṛhatkathāmanjarī vertretene Spatform der BK nicht zu denken ist, ergibt sich zweifelsfrei daraus, daß das oben skizzierte Jaina-System ganz klar eine sekundare Umgestaltung dessen ist, was wir im KSS lesen.

Bevor wir dies im einzelnen nachzuweisen versuchen, sei eine allgemeine Bemerkung vorausgeschickt. Was Guṇāḍhya von den Vidy.s und ihrem Kaiser Naravāhanadatta erzahlte, war ein, wenn auch auf volkstumliche Vorstellungen seiner Zeit aufgebautes und von ihnen befruchtetes, Erzeugnis seiner dichterischen Einbildungskraft und Kunst; nichts lag ihm jedenfalls ferner als systematisierende Logik. Gerade mit dieser aber traten die Jaina-Theologen an die Kinder seiner Muse heran. Was sie seinem Werke entnahmen, bauten sie ja ein in ein außerst kunstvolles, kompliziertes und bis ins kleinste ausgearbeitetes System. Wir werden sehen, daß sich hieraus gerade die wichtigsten Unterschiede zwischen Jaina-System und BK einleuchtend erklaren lassen.

In der BK wird Naravāhanadatta Cakravartin der Vidy.s und nur der Vidy.s. Aus der Menschenwelt ist er mit seiner Vidy.-Werdung sozusagen ausgeschieden · es ist nie davon die Rede, daß er auch nur im Reiche seines Vaters die Thronfolge antreten konnte. Vidy. Cakravartins hat es schon vor ihm gegeben, von deren erstem, Ṛṣabha, werden wir unten noch zu sprechen haben[1]). Nichts ist ubrigens naturlicher: wie die

1) Bei den ubrigen im KSS genannten oder mindestens den von ihnen erzahlten Geschichten ist es dagegen teils wahrscheinlich, teils sicher, daß sie dem Grundwerk nicht angehorten Die einen ganzen Lambaka fullende Geschichte von Sūryaprabha hat schon Lacôte als eine Replik der Geschichte Nar s bezeichnet Wenn er es aber immerhin

ganze Vidy.-Welt das getreue Marchen-Spiegelbild der Menschenwelt ist, so hat sie eben entsprechend denen der Menschen auch ihre Konige und Cakravartins.

Erst der grubelnde Systematiker wirft die Frage nach dem genauen Verhaltnis von Menschen- und Vidy.-Cakravartin auf. Wenn, so sagt er sich, ein gewohnlicher Menschenprinz wie Naravāhanadatta sich zum Cakr. der Vidy s aufschwingen konnte, sollte dann die Macht eines ganz Bharata erobernden Cakravartins vor den Vidy.s Halt machen? So taten die Jainas bei der Aufnahme der BK, was vielleicht nicht notig war, aber jedenfalls außerordentlich nahe lag. sie haben Menschen- und Vidy.-Cakravartin verschmolzen. Ihr Cakravartin ist gleich dem uns von Buddhisten und Brahmanen bekannten plus dem Vidy.-Cakravartin der BK[1]);

---

nicht fur ganz unmoglich halt, daß dies Buch (als Unterabschnitt) der Ur-BK angehort haben konnte (Essay S 228), so glaube ich, daß wir heute bestimmter urteilen durfen Nicht nur atmet — was Lacôte selbst hervorhebt — dies Buch einen so vollig andern, dabei ersichtlich spateren Geist als die eigentliche BK, daß es geradezu unmoglich ist, es deren Urheber zuzuschreiben (was auch schon die unglaubliche Monotonie und Erfindungsarmut seiner Wiederholungen verbieten wurde), es kommt jetzt hinzu, daß in der Jainaversion einerseits die Sūryaprabha-Geschichte fehlt, anderseits aber in ganz analoger Weise deutlich sekundare Abklatsche der Geschichte des Helden sich eingedrangt haben Gegen Sūryaprabhas Ursprunglichkeit spricht weiter, daß dieser Name in der KSS 113, 5 gegebenen Liste fruherer Vidy.-Kaiser fehlt Diese Liste enthalt anderseits auch Jīmūtavāhana, von dem es mir nach der Untersuchung von Bosch („De Legende van J.") vollig sicher scheint, daß er ursprunglich uberhaupt kein Vidy war, zu einem solchen vielmehr erst bei der Aufnahme seiner Geschichte unter die apokryphen Erweiterungen der kaschmirischen BK gemacht wurde Dem Grundwerk hat er sicher nicht angehort Die sieben Vidy.-Cakravartins des Kathāpītha der Kaschmirer endlich sind deutlich ein Gegenstuck zu den sieben Mānusi-Buddhas

1) In seinem Artikel „Chakravartin" in Hastings' Encyclopaedia (Vol III S 336) schreibt Jacobi „In the old popular literature which was collected in the *Bṛhatkathā*, and is known to us from Sanskrit works based on this lost compilation, the dignity of a Chakravartin is also attributed to the Vidyādharas, or fairies", dazu die Anmerkung „The notions prevailing in this popular literature of romantic epics and fairy tales are adopted also in legendary works of the Jainas, Hence

anders ausgedruckt: in den vom Cakravartin zu erobernden Herrschaftsbereich ist die Vidy.-Welt mit einbezogen worden.

Wenn nun diese Vidy.-Welt nach der BK auf den beiden „*vedyardhas*" des Himālaya liegt, nach den Jainas dagegen auf zwei sachlich den „*vedyardhas*" genau entsprechenden „*seḍhis*" eines besonderen, *Veyaḍḍha* genannten, aber dem Himālaya der wirklichen Geographie entsprechenden Gebirges, so braucht kaum gesagt zu werden, daß *vedyardha* und *veyaddha* sprachlich identisch sind und daß das jinistische Veyaḍḍha-Gebirge gegenuber dem Himālaya der BK eine sekundare Neuerung darstellt. Aus welchem Grunde aber hat man diese sonderbare Verdoppelung des Himālaya vorgenommen, die doch mit ihrer Benennung des wirklichen Nordgebirges als Veyaḍḍha, der Versetzung des Himālaya in mythische Ferne dem bekanntesten geographischen Sachverhalt bzw. Sprachgebrauch so schnurstracks zuwiderlief?

Was etwa jenseits des Himālaya, nordlich seines Nord-Vedyardha liegend gedacht werden solle, konnte Guṇādhya an sich ganz gleichgültig sein; tatsachlich liegt fur ihn nur irgendwo weiter im Norden der Meru, an dessen Eroberung Naravāhanadatta vorubergehend denkt. Anders die Jaina-Systematiker. Fur sie war der Himavat die Nordgrenze der Weltzone Bharatavarṣa, die diese von der nachsten Weltzone Haimavatavarṣa scheidet. Wird die Vidy.-Welt in dem von Gunādhya beschriebenen, von den Jainas ubernommenen

---

the Jaiṇas, too, have Chakravartins of the Vidyādharas, besides human Chakravartins, *narachakravartinas* " — Von dem, was die BK war, haben wir seit Lacôtes Essay eine etwas andere Vorstellung: sie ist uns nicht abschließende Sammlung einer volkstumlichen Literatur, uberhaupt nicht mehr Erzahlungs-Sammlung, sondern umgekehrt ein einmaliges literarisches Werk, das Ausgangspunkt einer Literatur wurde. Aber die Herkunft des Vidy -Cakr s der Jainas aus der BK hat Jacobi ganz richtig erkannt Nur daß die Jainas Vidy -Cakr s neben menschlichen gehabt haben sollten, scheint mir unrichtig Ich weiß nicht, woher Jacobi den Ausdruck *naracakravartinas* entnommen hat, aber soviel ist sicher, daß der normale Jaina-Cakravartin zugleich Menschen- und Vidy -Cakr. ist.

Aufbau auf dem Himavat angenommen, m. a. W. denken wir uns an der Stelle des Himavat einmal den jinistischen Veyaddha, so würde, wie dies besonders klar die oben S. 471 erwahnte Theorie der Voll- und Halb-Cakravartins zeigt, die Sud-Terrasse (*śreṇi/vedyardha*) zu Bharata, die Nord-Terrasse aber zum nächsten Weltteil Haimavata gehoren (indem also der hochste Kamm des Gebirges die eigentliche Grenzlinie darstellte, so wie tatsächlich im Jainasystem der Kamm des Veyaḍḍha die Grenze zwischen dakṣiṇa- und uttara-Bharatârdha bildet). Nun erobert zwar der Vidy.-Cakravartin Guṇāḍhyas eine nach freiem dichterischem Ermessen lokalisierbare Märchenwelt; der Cakr. des Jaina-Systems aber ist ein Cakr. der Weltzone Bharata; was er erobert, kann nur und muß einen Teil Bharatas bilden. Es ist im Rahmen des Jaina-Systems ganz undenkbar, daß er auf seinem Digvijaya beim Zug in den Nord-Vedyardha in den nachsten Kontinent geriete! In diesem gibt es uberhaupt keine Cakravartins, denn solche treten nur in den Karmabhūmis Bharata, Airāvata und Videha auf, Haimavata aber ist eine Bhogabhūmi; und schon diese Verschiedenheit der Lebensbedingungen und Zustande — z. B. auch der Körpergroßen — in beiden Zonen verbietet die Vorstellung, daß ein Cakravartin von Bharata uber einen Teil Haimavatas mit herrschen könnte.

Aber vielleicht liegen die Dinge noch einfacher. Wenn wir uns namlich genau an das ausgebildete System halten[1]), so gehort der Himavat offenbar weder zu Bharata noch zu Haimavata. in der geometrischen Reihe der Zonenbreiten (vgl. Schubring S. 140) figurieren die Weltgebirge als den Zonen gleichgestellte Glieder, so daß also, die (nord-sudliche) Breite Bharatas = 1 gerechnet, die des Himavat = 2, Haimavatas = 4, des nachsten Weltgebirges Mahāhimavat = 8 ist usw. Nach dieser Anschauung ist der Himavat — der doppelt so

1) Ob wir dies fur die Zeit der Anleihen aus der BK schon durfen, ist mir allerdings zweifelhaft Schubring (S 32) erkennt jedoch gerade an der gleich zu beruhrenden geometrischen Reihe der Zonen- und Gebirgsbreiten „Mahāvīrasche Prägung“

breit ist wie ganz Bharata! — ohne Zweifel eine selbstandige kosmographische Einheit und kann nicht zum Reiche des Cakravartins von Bharata gehoren. Daran darf die „Unterwerfung“ des Gottes des Himavat nicht irre machen. Abgesehen davon, daß das eigentliche kosmographische System diesen gottlichen Reprasentanten des Himālaya gar nicht kennt, zeigt, was es mit einer solchen Unterwerfung auf sich hat, am besten das Beispiel des dem Himavat-Gotte genau entsprechenden Gottes des Veyaḍḍha. Dieser wird namlich „unterworfen“, bevor Bharata durch die Timisa-Höhle zieht, aber offenbar ohne daß das die auf dem Veyaḍḍha lebenden Vidy.s irgendwie beruhrte; denn diese werden, wie wir gesehen haben, erst viel spater unterworfen, vor der Rückkehr in die Südhälfte Bharatas, wozu nach einer Version sogar ein 12jahriger Kampf notig ist! Ich mochte sicher diesen Veyaḍḍha-Gott, und wahrscheinlich auch den des Himavat, fur nachtragliche Zutaten halten, die ihre Entstehung wahrscheinlich dem Beispiel der drei Tīrtha-Gotter (vgl. Schubring, Gött. gel. Anz. S. 294) verdanken. Ähnlich wie die Unterwerfung dieser drei Tīrtha-Gottheiten nur symbolisch bekraftigt, daß Bharatas Reich tatsachlich bis an den Weltozean, die Sudgrenze Bharatavarṣas, reicht, bedeutet auch die Unterwerfung des Himavat-Gottes nur, daß dieser Bharatas Herrschaft uber den angrenzenden Bharatavarṣa bis zum Fuß des Gebirges anerkennt. Diese Auffassung wird bekraftigt durch das symbolische Anprallenlassen des Wagens an die Bergwand: das kann doch nur zum Ausdruck bringen wollen, daß Bharatas Reich wirklich und ganz genau *bis zum Fuß des Gebirges* reichen soll. In keinem Falle ist es moglich, die tatsachlich von Bharata beherrschten Vidy.s auf diesem Gebirge wohnend zu denken.

Wenn wir endlich auch schon die Vorstellungen des ausgebildeten Systems uber den inneren Bau des Himavat — mit seinem so ausfuhrlich beschriebenen zentralen Fluß-Quellsee, dem Lauf von Sindhu und Gangā auf der Hohe des Gebirges entlang, ihren Absturz nach Bharata hinab usw. — fur die Zeit der Anleihen aus der BK voraussetzen durfen, so ist es

klar, daß mit diesen Vorstellungen Guṇāḍhyas Angaben uber die Vidy.-Welt sich wenigstens nicht so ohne weiteres vereinigen ließen; daß es also mindestens bequemer sein mußte, Guṇādhyas Vidy.-Himavat als ein besonderes Gebirge dem System einzugliedern.

Ob nun eine der eben vorgebrachten Vermutungen das Richtige trifft oder ob mehrere der geschilderten Umstande zusammentrafen — auf jeden Fall waren mehr als ausreichende Grunde dafur vorhanden, daß der Himavat des Jaina-Systems nicht gleichzeitig der Wohnsitz der Vidy.s wurde. Es war notwendig, die ganze Vidy.-Welt in Bharata hineinzurucken, und zu diesem Zwecke spaltete man, sozusagen, vom Himavat den neuen Vidy.-Gebirgszug ab und gab ihm den Namen, den in der BK die beiden Terrassen gefuhrt hatten

Was bedeutet nun aber dieser Name eigentlich, bzw. wie ist seine richtige Form? Dem *vedyardha* des KSS stehen bei den Jainas *Ve(y)addha*, *Vaitāḍhya* und *Vijayārdha* gegenuber[1]). Von diesen Formen ist das, soviel ich sehe, ganzlich sinnlose *Vaitāḍhya* jedenfalls nur eine falsche Sanskritisierung des nicht mehr verstandenen *Veyaḍḍha*. *Vijayārdha* heißt das Gebirge angeblich deshalb, weil es den *vijaya* Bharata halbiert[2]), der Ausdruck *cakkavatti-vijaya* bezeichnet nämlich die „Großreiche, in denen ein Großherr (*cakkavaṭṭī*) regiert" (Schubring S. 141 Anm. 4). In Wirklichkeit ist auch *Vijayārdha* wohl nur ein Versuch, das unverstandliche *Veyaḍḍha* etymologisierend zu erklaren[3]). Es bleibt also nur diese Form *Veyaḍḍha*, die mit dem *vedyardha* des KSS ganz offensichtlich identisch ist und somit ursprunglich nicht das Gebirge, sondern die bei den Jainas jetzt *seḍhi* oder *śreṇi* genannten Terrassen bezeichnete.

---

1) Außerdem (vgl Schubring S 140 unten) *Vijayādhya*, eine klare Mischform von *Vaitādhya* und *Vijayārdha*

2) Vgl Schubring S 141

3) In der Tat wird Jamb 84b die eben fur *Vijayārdha* zitierte Erklarung fur *Veyaddha* gegeben

Das Kleme Petersburger Worterbuch gibt fur *vedyardha* an: „*Die Halfte eines Altars*, Bez. zweier mythischer Gebiete der Vidjādhara auf dem Himālaja, eines nordlichen und eines sudlichen." Diese Ubersetzung „Halfte eines Altars" ist wohl sicher verfehlt. Aber *vedi* bedeutet nach dem pWB auch: „*Gestell, Sockel, Unterlage, Bank*". Vergegenwartigen wir uns, was wir eben uber die Natur der Vedyardhas feststellten: zwei Hochplateaus im Norden und Suden des noch uber sie emporragenden hochsten Gebirgskammes — so scheint die Bezeichnung als „nordliche bzw. sudliche (Gebirgs)-sockelhalfte" nicht ganz unangemessen. Auch lautlich laßt sich *vedy-ardha* mit *veyaḍḍha* ohne weiteres vereinigen, obgleich wir naturlich nicht wissen, wie das Prakrit- bzw. Paiśācī-Wort aussah, das *vedyardha* zugrunde liegt. Es konnte aber sowohl ein erst prakritisches Kompositum *vei-addha* zu *ve(y)aḍḍha* verschleift als auch ein sanskritisches *vedyardha* uber *vediyaḍḍha* > *veiaḍḍha* ebenfalls zu *ve(y)aḍḍha* geworden sein. Ich mochte indes diese Erklarung, wenn auch nicht fur ganz unwahrscheinlich, so doch keinesfalls fur sicher halten; die Moglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, daß auch *vedyardha* nur eine falsche Sanskritisierung ist und das Wort irgend etwas ganz anderes bedeutet[1]).

Charakteristische Weiterentwicklung im Rahmen des Jaina-Systems glaube ich auch zu erkennen bei dem vielleicht bemerkenswertesten Beruhrungspunkt zwischen BK und Jaina-Kosmographie, namlich dem von dem Cakravartin zu durchziehenden Tunnel.

Im KSS gibt es nur einen Tunnel, der unter dem Kailāsa hindurch die beiden Vedyardhas verbindet und nur dem einen Zwecke dient, dem jeweiligen Cakravartin den Durchmarsch nach dem Nord-Vedyardha zu ermoglichen. Bei den Jainas haben wir zwei Tunnel. Sie verbinden nicht die Vedyardhas, sondern die Sud- und Nordhalfte Bharatavarṣas; und sie haben einen doppelten Zweck: erstens dienen sie

1) Gern wurde man *vedyardha* / *veyaddha* irgendwie mit *vidyādhara* zusammenbringen, doch sehe ich keinen Weg dazu Der synonyme Gebrauch von *pārśva* im KSS scheint auch nicht weiterzuhelfen

wie ın der BK dem Durchzug des Cakravartin, der sie dabeı ganz wie ın der BK mıt seınen Ratnas erleuchtet; zweitens aber sınd sıe Durchlasse fur dıe beiden Strome Sindhu und Gangā, so daß also die Tunnel von den Hochplateaus hinab an dıe Basıs des Gebırges verlegt sınd.

Man kann sıch wohl vorstellen, daß die Phantasie sich eınen als Durchmarschstraße fur einen Cakravartin dienenden Tunnel wıe den des KSS erdenkt — die Geschıchte seiner Erbohrung durch Śıva ıst fur ein Marchen vollig angemessen und plausıbel. Man kann sich ebenso gut die Erfindung einer Fluß-Durchbruchshohle vorstellen; aber eine Hohle, die gleıchzeıtıg als Durchzugstraße und Flußbett dıent — das ıst deutlıch sekundar[1]). Und es ist nıcht schwer zu sehen, wıe dıe zweı Jaına-Hohlen entstanden und zu ihrem Doppelzweck gekommen sınd. Der Digvıȷaya eınes Cakravartin ist, wie wır sahen, eıne Pradakṣiṇā; daß er dies nicht nur bzw. erst beı den Jaınas ıst, zeıgt z. B. die von Jacobi ın seinem Artıkel „Chakravartın" (a. a. O., S. 336f.) wıedergegebene Beschreıbung des buddhıstischen Dıgvijaya im Lalitavistara. Hatte man nun den Cakravartin durch einen und denselben Tunnel des ın Bharata hıneın versetzten Gebirges hın und zuruck zıehen lassen, so ware das Bild der Pradakṣiṇā zerstort gewesen. Und da man die notorısch ım Hımavat entspringenden Flusse Gangā und Sındhu nicht wohl uber das ıhnen sekundar ın den Weg gelegte Veyaddha-Gebırge fließen lassen konnte[2]), lag ın der Tat nichts naher als den einen Tunnel der BK zu verdoppeln und die beıden Hohlen zugleıch als Durchflusse fur Gangā und Sındhu zu benutzen. Bei dıeser Verdopplung erhielt dann statt der zweı Wachter der

1) Zu dem neuen Charakter der Jaına-Tunnels als Fluß-Durchbruchshohlen paßt es auch schlecht, daß sıe mıt Toren verschlossen sınd, wahrend dıes etwa beı der Trıśīrsa-Hohle ganz naturlıch ware, ım KSS wırd allerdıngs von Toren der Hohle nıchts berıchtet, doch ıst damıt keıneswegs gesagt, daß sıe ın der BK gefehlt haben mussen

2) Moglıch ware ȷa an sıch auch gewesen, ıhren Ursprung auf den Veyaddha zu verlegen Aber dıe Vorstellung von dem Quellsee auf dem Hımavat war dafur wohl schon zu fest eıngewurzelt

Triśīrṣa[1])-Hohle jede der Jaina-Hohlen nur einen gottlichen Wachter.

An die Stelle der von Śiva in die Triśīrṣa-Hohle gesetzten Hindernisse: Giftschlangen, Weltelefanten und Guhyakas (s. o.), treten bei den Jainas je zwei merkwurdige, quer durch den Tunnel fließende Flüsse, die in der Timisa-guhā aus der Ostwand der Hohle kommen und in die Sindhu munden, in der Khaṇḍappavāya-guhā dagegen aus der Ostwand kommen und in die Gangā munden[2]). Zu ihrer Überbrückung tritt das *vardhaki-ratna*, der Zimmermann oder Architekt, in Tatigkeit. Worauf diese sonderbare Vorstellung von den Hohlen-Querflussen zuruckgeht, weiß ich nicht zu sagen.

Dagegen findet durch die BK bzw. den KSS noch eine andere merkwürdige Station auf Bharatas Digvijaya ihre Erklarung. Nach der „Unterwerfung" des Himavat wendet sich, wie wir sahen, der Cakravartin zum Ṛṣabhakūta und schreibt dort seinen Namen und seinen Herrschaftsanspruch uber ganz Bharatavarṣa an die Bergwand[3]). Vom Ṛṣabha-

1) *Triśīrsa* ware im Prakrit *Tisīsa* *Tisīsa* und *Timisa* sind immerhin so ahnlich, daß der Verdacht sprachlichen Zusammenhanges nicht ganz von der Hand zu weisen ist *Triśīrsa*, ein Beiname Śivas, ist fur die von ihm erbohrte Hohle ein passender Name *Timisa* mußte also durch Verlesen, Verschreiben oder ein sonstiges Mißverstandnis aus *Tisīsa* entstanden sein Bezeichnend ist jedenfalls, daß im Bh c c sich die auch vom Ṭhānanga, von der Vasudevahindi und Puspadanta bezeugte Form Timisa findet, wahrend die jungere (weil das fertige Bh c c als Einschaltung verwendende) systematische Darstellung der Jamb dafur das einem Skt *Tamisra* entsprechende *Tamisa* bietet Ist dies etwa eine eytmologisierende Verbesserung? Anderseits konnte der Vokalismus von *Timisa* auf Einfluß von *timira* beruhen Über Vermutungen wird man hier schwer hinauskommen

2) Nach Kirfel S 223 gabe es diese Flusse nur in einer der beiden Hohlen Nach dem Bh c c wie nach HTr haben, wie ja auch nicht anders zu erwarten, beide Tunnels die Querflusse Aus ihrem oben beschriebenen Lauf ergibt sich, daß die Sindhu langs der W-Wand der Timisa, die Gangā langs der O-Wand der Khandapp.-Hohle fließt Der Weg des Cakravartin verlauft also auch in den Tunnels immer innerhalb der beiden großen' Strome

3) Daß er auch an ihn den Wagen anprallen laßt, ist, wenn die fur diese symbolische Handlung oben gegebene Deutung richtig ist, jeden-

kūṭa, der also offenbar zum Himavat nicht mit gehort und auch tatsächlich in der Aufzahlung von dessen elf Bergkuppen nicht erscheint, sagt Schubring § 114 Schluß „Bharaha und Eravaya eigentümlich ist ferner u. a. der 8 *joy.* hohe Usabhakūda auf dem Abfall des Cullahimavanta bzw. Sihari zwischen den beiden Flussen [1]).“ Was soll dieser einzelne Berg, der nicht zum Himavat gehort, ihm aber doch mindestens dicht benachbart liegt, der trotz seines Namens zu dem Tīrthankara Ṛṣabha in keine Beziehung gesetzt wird (!), und der so wichtig ist, daß von ihm gesondert Besitz ergriffen werden muß? Warum setzt gerade an seiner Wand Bharata seiner Cakravartin-Herrschaft ein inschriftliches Denkmal? Vom Standpunkt des Jaina-Systems aus sind diese Fragen nicht zu beantworten. Aber es wird sofort alles klar, wenn wir uns erinnern, daß in der BK der Ṛṣabha-Berg die Kronungsstatte (und wahrscheinlich auch Residenz) aller Vidy.-Cakravartins ist, benannt offenbar nach deren erstem, Ṛṣabha, fur den die Triśīrṣaguhā gebohrt wurde. Über die Lage des Ṛṣabha-Berges, sagt, wie wir sahen, der KSS leider nichts Genaues, nur haben wir ihn jedenfalls sudlich des Kailāsa zu suchen, da ja Naravāhanadatta auf dem Wege zu ihm durch die Triśīrṣahohle zuruck muß. Es stande aber nichts im Wege anzunehmen, daß der Rsabha-Berg außerhalb der beiden Vedyardhas lage, oder mindestens daß der Sitz des (nur zu gewissen Zeiten uberhaupt vorhandenen) Oberherrn uber beide Vedyardhas diesen gegenuber als besondere geographische Einheit gerechnet sei. Diese Anschauung, auch wenn sie nur auf einem Mißverstandnis oder einer Entstellung der Anschauung der ursprunglichen BK beruhen sollte, macht es jedenfalls verstandlich, daß die Jainas, als

---

falls sekundare Übertragung vom Himavat Bemerkenswert ist immerhin, daß dem Rsabhakūta kein besonderer Gott zugeteilt wird

1) Über die Lage des Rsabhakūta sagt das Bh c c nichts, nach Jamb. 86b liegt er „*Gangā-kundassa paccatthimenam Sindhu-kundassa puracchimenam Cullahimavantassa vāsaharapavvayassa dāhinille nitambe*“ — Vgl auch Kirfel, Tafel 5 (wo der R deutlicher als in Bharata in Airavata zu erkennen ist) und 6.

sie die Vedyardhas in der Form des Veyaḍḍha-Gebirges in die Mitte Bharatas ruckten, den Ṛṣabha-Berg an der alten Stelle „beim" oder „am" Himālaya beließen. Volle Klarheit ließe sich allerdings hier nur erzielen, wenn wir die BK selbst oder mindestens eine bessere Version als nur die so durftige kaschmirische besaßen.

Nach KSS 109, 61f. (s. oben S. 477) waren die beiden „*pārśva*" der Vidy.s „*bhinna-sāmrājye*", d. h. sie standen unter zwei voneinander unabhangigen Oberkonigen (*samrāj*), bis dann Śiva zu ihrem gemeinsamen Cakravartin den Ṛṣabha ernannte Ṛṣabha ist also der erste Oberlehnsherr beider Vedyardhas. Nicht hiervon zu trennen ist die oben S. 473 wiedergegebene Geschichte der Jainas von der Entstehung der Vidy.s. Nami und Vinami, die den beiden *samrāj*'s entsprechenden Herren der beiden Śreṇis, werden zwar — obwohl sie nur von Ṛṣabha ein Lehen haben wollen und sich z. B. weigern, ein solches von Bharata zu nehmen — nicht direkt von Ṛṣabha belehnt, sondern von Dharaṇendra. Aber es wird geflissentlich betont, daß sie die Vidy.-Herrschaft nur kraft ihres Dienstes an Ṛṣabha empfangen, der somit doch als ihr eigentlicher, idealer Lehnsherr erscheint, wenn er es auch wegen seiner Weltentsagung nicht mehr formell sein kann[1]).

Es ist bekannt (vgl. Schubring S. 23), daß die Jainas das Vorbild fur ihren ersten Tīrthankara in jenem Weltkaiser und Asketen Ṛṣabha fanden, von dem uns Viṣṇupurāṇa 2, 1 und Bhāgavatap 5, 6 berichten. In der BK trat ihnen ebenfalls ein Ṛṣabha entgegen als der erste Cakravartin der Vidy.s. Der Bericht von der Entstehung der Vidy.s ist offenbar das Ergebnis des Ausgleichs dieser Vorstellungen, der Verschmelzung dieser beiden Personen. Die Erfindung der ji-

1) Nach Puspadantas Mahāpurāna VIII, 9 hatte er sogar vor seiner Weltentsagung Dharanendra ausdrucklich beauftragt, Nami und Vinami nach ihrer Ruckkehr mit dem Veyaddha zu belehnen, und in Ravisenas Padmapurāna nimmt Dharanendra einfach die Gestalt Rsabhas an (III 308 *vikrtya jina-rūpam sa tābhyām vidye vare dadau* . .), so daß also N und V glauben mussen, von Rsabha selbst belehnt zu sein

nistischen Geschichte ist dabei ziemlich durchsichtig. Um die Entstehung der Vidy.s zu begründen, wird eine Situation geschaffen, in der zur Befriedigung der berechtigten Ansprüche der zwei Prinzen Nami und Vinami kein Stück der Menschenwelt mehr verfügbar ist: so muß denn auf den menschen-unzugänglichen Veyaḍḍha zurückgegriffen werden, und um auf ihn zu gelangen, müssen Nami, Vinami und ihre Untertanen zu Vidy.s gemacht werden. —

Unsere Untersuchung hat ergeben, daß von dem Bilde des Bharatavarsa, wie es die Jaina-Kosmographie entwirft und wie es den Ablauf von Bharatas Digvijaya bestimmt, eine Reihe der wesentlichsten und charakteristischsten Züge aus der BK stammen bzw durch ihre Einwirkung entstanden sind. Das Veyaḍḍha-Gebirge mit seinen Vidy.-śreṇis und deren beiden Oberfürsten, die durch es bewirkte Sechs-Khaṇḍa-Einteilung Bharatas, die beiden Stromtunnel, der Ṛṣabha-Berg, die „Entstehung" der Vidy.s unter der Ägide des ersten Tīrthankaras Ṛṣabha — alles dies kommt direkt oder indirekt aus der BK[1]). Wir erhalten also hier Einblick in eine ziemlich weitgehende Um- bzw. Ausgestaltung der Jaina-Kosmographie, oder anders ausgedrückt: wir werden in die Lage versetzt, nicht unbedeutende Teile des uns in den Quellen als fertiges, entwicklungsloses Ganzes entgegentretenden Systems als nachträgliche Zusätze und Ausgestaltungen zu erkennen

1) Der Vollständigkeit halber sei bemerkt, daß der Veyaddha Bharatas und was mit ihm zusammenhängt selbstverständlich auch auf den genau entsprechenden Airāvatavarsa, auf die 32 Vijayas von Videha und endlich auf die entsprechenden, noch zur Menschenwelt gehörenden Teile der Kontinente Dhātakīkhanda und Puskaradvīpa übertragen worden ist Das System stellt ferner (Schubring S 140f) den *„dīha-Veyaddha"* von Bharata und Airāvata *„vatta-Veyaddha"* in den andern Weltzonen (außer Videha) gegenüber Hier dürfte eine nachträgliche Übertragung des Namens Veyaddha von den neuen Quergebirgen Bharatas und Airāvatas auf die in den übrigen Zonen (als Seitenstücke zum Meru) bereits vorhanden gewesenen „runden" Zentralgebirge vorliegen, denen dann die neuen Veyaddhas als „langgestreckte" gegenübergestellt wurden

Die Bedeutung unserer Feststellungen für die relative Chronologie von BK und Jaina-Kanon liegen auf der Hand. Es ist, wie ich schon an anderem Ort (Harivaṃśapurāṇa S. 122) ausgeführt habe, nicht anzunehmen, daß derartige mythologische Anleihen bei einem eben neu geschaffenen literarischen Werk gemacht werden; es muß gewiß eine beträchtliche Zeit vergehen, ehe dieses Literaturwerk zur Geltung einer Autorität in mythologischen Fragen aufgestiegen ist. Zur innerjinistischen Weiterentwicklung und Umformung des Entliehenen bis zur fertigen Ausbildung des klassischen Jaina-Systems muß wiederum eine kaum nach Jahrzehnten zu bemessende Zeit erforderlich gewesen sein: diese ganze Entwicklung ist aber vor den uns vorliegenden Texten bereits abgeschlossen. Zwischen den kanonischen Texten, in denen uns das kosmographische System entgegentritt, und der BK muß also eine Zeitspanne liegen, die mit zwei bis drei Jahrhunderten sicher eher zu kurz als zu lang angesetzt ist.

Leider stehen wir, sobald wir diese relative Chronologie in eine absolute umzusetzen versuchen, vor nur einer Gleichung mit zwei Unbekannten. Denn wenn das Datum der BK gerade das ist, was wir gerne bestimmen möchten, so hat anderseits die Angabe, daß eine Sache oder Person im Jaina-Kanon vorkomme, chronologisch fast noch geringeren Wert als die entsprechende Angabe beim Mahābhārata. Sicher ist ja nur, daß sich Entstehung und Redaktion des Jaina-Kanons über mehrere Jahrhunderte hingezogen haben, und bei der Struktur der meisten Texte muß nicht nur jeder einzelne Text, sondern jeder Abschnitt, wenn nicht jeder Satz, besonders datiert werden. Da ich jedoch über die Datierung der BK und die hierfür durch jinistische Quellen etwa gebotenen Möglichkeiten in anderem Zusammenhange ausführlich zu handeln denke, werde ich auf diese Fragen hier nicht weiter eingehen. Nur soviel sei noch gesagt, daß die im Laufe der vorliegenden Untersuchung gewonnenen Erkenntnisse mich in meiner schon an anderer Stelle[1]) ausgesprochenen Ansicht

1) Harivaṃśapurāṇa S. 122, Akten des 19. Internat. Orientalisten-kongresses S. 345 f.

von dem hoher als bisher anzusetzenden Alter der BK noch bestarkt haben, und daß ich keinen Grund sehe, die BK, die mit den beiden Epen immer wieder in einem Atem genannt und theoretisch wie praktisch — letzteres gerade auch wieder von den Jainas! — auf eine Linie gestellt wird, nicht auch zeitlich in die Nahe der Epen zu rucken.

Eine neue Version der verlorenen Bṛhatkathā des Guṇāḍhya.

Gunādhyas Bṛhatkathā ist unzweifelhaft eines der interessantesten und wichtigsten Bucher der altindischen Literatur gewesen An einer moglichst genauen Rekonstruktion des – leider wohl endgultig – verlorenen Werkes besteht daher dringendes Interesse Sie schien verhaltnismassig einfach, solange man nur die beiden unter sich fast vollig ubereinstimmenden kaschmirischen Sanskrit-Bearbeitungen, Somadevas Kathāsaritsāgara und Ksemendras Brhatkathāmanjarī, kannte, zum Problem wurde sie erst mit der Auffindung der uberraschend stark abweichenden sogen nepalesischen Version in Budhasvāmins Brhatkathā Ślokasamgraha Die Losung dieses Problems hat mit bewundernswertem Scharfsinn F Lacôte in seinem 1908 erschienenen Buche „Essai sur Gunādhya et la Bṛhatkathā" versucht. Er gelangte zu folgenden Ergebnissen Quelle der beiden kaschmirischen Werke ist eine aufs starkste entstellte kaschmirische Bearbeitung der BK; dieser Bearbeitung lag zugrunde ein sehr knapper Auszug aus dem Original, in dem grosse Teile ganz fehlten und in den grosse apokryphe Stucke neu eingegliedert wurden Dabei wurden Plan und Anordnung des Ganzen ungeschickt verandert, sodass starke Inkoharenzen entstanden Und endlich erhielt erst das kaschmirische Werk durch meist ganz ausserliche Einfügung einer Ueberfulle von Schalterzahlungen den dem Grundwerk durchaus fremden Charakter einer Erzahlungssammlung Dagegen liefert Budhasvāmin ein nach Stoff, Anordnung und Darstellung im wesentlichen treues Abbild der alten BK – leider kein vollstandiges, da von seinem Werk nur etwa das erste Viertel vorliegt. Trotzdem ermoglicht es der Vergleich dieses Werkes mit den zwei kaschmirischen „de restituer, avec un minimum d'hypothèses, le plan de Gunādhya".

Demgegenüber stimmt Winternitz (Literaturgesch IIIS 314ff) zwar Lacôte in seinen Hauptergebnissen zu, halt es aber „fur vergebliche Muhe, aus den bisher bekannten Versionen das ursprüngliche Werk wiederherstellen zu wollen“ Lacôtes dahin zielender Versuch sei „bedenklich“ und „mit unzureichenden Mitteln“ unternommen. Daran ist sicher so viel richtig, dass keine Aussicht bestand, ohne *neues* Material uber Lacôte hinauszukommen, und tatsachlich ist seit 1908 wesentlich Neues zur BK-Frage nicht beigebracht worden

Merkwurdigerweise ist bis heute vollkommen ubersehen worden, dass die Jainas, die sich ja bekanntlich wohl kaum einen brahmanischen Erzahlungsstoff haben entgehen lassen, eine alte, ausfuhrliche und von den beiden andern unabhangige Version der BK besitzen. Allerdings gibt sich diese auch nicht ohne weiteres als solche zu erkennen Die Jainas haben namlich die Abenteuer Naravāhanadattas auf Krsnas Vater Vasudeva ubertragen, die *Vasudevahindi* (Vh), die „Irrfahrt Vasudevas“, ist ein integrierender Bestandteil der jinistischen Krsnasagen, und mit ihnen der mythischen Universalgeschichte. So liegt denn z B in Hemacandras Trisastiśalākāpurusacaritra eine Fassung der Jaina-BK schon seit 25 Jahren gedruckt vor Handelt es sich aber dort, wie in den meisten andern Jaina-Bearbeitungen der Krsnasagen, nur um einen meist recht knappen Auszug, so ist vor funf Jahren in Indien ein Text gedruckt worden, der in seiner Ausfuhrlichkeit Bedeutung und Eigenart der Jaina-BK erst richtig zu beurteilen ermoglicht Das ist die Vasudevahindi des Sanghadāsa, ein Prakrit-Prosatext von 370 Quartseiten Dreimalige Erwahnung in der Āvaśyaka Cūrni macht das 6 Jahrh n Chr zur unteren Grenze ihrer Entstehungszeit Die hochst altertumliche Sprache[1] weist aber auf noch erheblich hoheres Alter hin Auf jeden Fall liegt uns in dem neuen Prakrit-Text die weitaus alteste der bisher bekannten Bearbeitungen der BK vor

Auch in ihm erscheint der BK-Stoff als Bestandteil der Krsnasagen, deren Rezeption durch die Jainas Jacobi ins 3 Jahrh v Chr setzt, er nimmt weiter an, dass etwa um den Beginn unserer Zeitrechnung die ganze Jaina-Mythologie fertig abgeschlossen vorlag Wenn nun aber die Jainas die BK ausgerechnet in den festgefugten Bau ihrer *Mythologie* hineinbauten, dann war sie, als das geschah, schon kein gewohnliches Literaturprodukt mehr, war sie nicht das kurzlich entstandene Werk eines noch deutlich erinnerten Dichters, sondern

[1] Vgl daruber meinen Aufsatz im *Bulletin of the School of Orient Studies*, Bd VIII, S 319 ff

vielmehr ein von mythischem Schimmer umwobenes Werk der Vorzeit, schon damals mit den puranischen und epischen Sagen auf einer Linie stehend. D. h also die Jainaversion zwingt uns, das Datum der BK um mehrere Jahrhunderte hinaufzuschieben · statt Guṇādhya mit Bühler ins 1 oder 2 oder gar mit Lacôte ins 3 Jahrh n. Chr. zu setzen, müssen wir *mindestens* bis ins erste, eher ins zweite vorchristliche Jahrhundert hinaufgehen, wenn nicht sogar noch weiter.

Nach Lacôte war der Aufbau des verlorenen Werkes etwa folgender. Ein einleitender Teil enthielt die bekannten Geschichten von dem Vatsakönig Udayana und seinen Frauen Padmāvatī und Vāsavadattā. Der Sohn der letzteren, Naravāhanadatta, verliebt sich als junger Prinz in die Hetarentochter Madanamanjukā und setzt gegen den Willen des Vaters die unebenbürtige Heirat durch. Madanam. wird ihm von einem Vidyādhara-Fürsten geraubt. Nach ihr suchend, wird er in immer neue Abenteuer in der Vidy - und Menschenwelt verwickelt, bis er endlich nach einem grossen Eroberungsfeldzug mit der wiedergewonnenen Madanam als Hauptgemahlin zum Cakravartin der Vidy s gesalbt wird Seine vorausgegangenen Erlebnisse aber sind eine Kette von Abenteuern, von denen jedes die Gewinnung einer Frau zum Inhalt und auch zum Titel hat. Guṇādhya hat für diese Gewinnung den Terminus „*lambha*" geprägt, und so zerfällt Nar.s Geschichte in die Kapitel *Vegavatīlambha*, *Ajināvatīlambha*, *Priyadarśanālambha* usw

Bei den Jainas ist die Eingliederung in die Kṛṣṇasage so vorgenommen, dass Vas wegen einer Kränkung durch seinen ältesten Bruder von Hause flieht, auf langer Irrfahrt die Abenteuer Naravāhanadattas besteht und endlich als letzte Frau die Rohiṇī gewinnt. Dabei trifft er zufällig seine Brüder und kehrt in den Schoss der Familie zurück Eroberungsfeldzug und Kaiserkrönung mussten natürlich ausfallen, weil sie sich nicht mit der von Vas. weiterhin in der Kṛṣṇasage gespielten Rolle vertrugen. Schwerer zu verstehen ist, warum der Madanamanjukā-Roman, übrigens mit minutiöser Treue in den Einzelheiten, auf Kṛṣṇas Sohn Śāmba übertragen ist – aber nur bis zur Heirat; die Entführung ist an beliebiger anderer Stelle in Vas.s Abenteuer gefügt, sodass Mad. in zwei Personen aufgespalten ist· die Hetarentochter Suhiranyā und die Vidyādhara-Prinzessin Somaśrī.

Trotz dieses unbekümmerten Schaltens mit Stoff und Plan der BK vermittelt uns die Jainaversion gerade über Aufbau und Einteilung des verlorenen Originals wichtige neue Erkenntnisse.

Die kaschmirischen Werke weisen eine durchgehende Einteilung in 18 Lambakas auf. Abgesehen von der verderbten Wortform *lambaka* mit *b* statt *bh*, ist das, wie schon Lacôte sah, selbstverständlich unursprünglich: *lamb(h)aka* können nur die Kapitel heissen, in denen

Nar Frauen gewinnt, nicht aber die Udayana-Sagen, die einleitende Gunādhya-Legende usw. Der Ślokasamgraha ist wie ein normales Kāvya in kurze Sargas eingeteilt, deren das erhaltene Viertel schon 28 zahlt In vielen, aber nicht in allen Sarga–Unterschriften erscheint statt *lambha* das Synonym *lābha*, wobei aber ein Lābha als bloss gedachte Obereinheit mehrere Sargas umfasst Dem Werk Gunādhyas schrieb Lacôte so wie dem Rāmāyana eine durchgehende Einteilung in Kāndas zu, die sich im Hauptteil mit den Lambhas decken sollten Die Jainaversion zeigt als einzige den terminus *lambha* in seiner ursprunglichen Anwendung, d h als Bezeichnung nur der Kapitel des Nar s Eroberungen schildernden Hauptteils Dieser heisst *śarīra* und ist der 5. von 6 *adhikāras* voraus gehen *kathā–utpatti*, *pīthikā*, *mukha*, *pratimukha* ; es soll noch ein *upasaṃhāra* folgen, der aber in dem am Schluss abbrechenden Text nicht erhalten ist. Die Zusammenfassung der Lambhas zu einem Hauptteil „*śarīra*“ ist wahrscheinlich auch noch sekundar · das Original hatte eben überhaupt keine durchgehende Einteilung, vielmehr folgte auf einleitende Kapitel mit andern Bezeichnungen die Reihe der Lambhas und auf diese der Upasaṃhāra Einen Upasamhāra wies bisher nur die Bṛhatkathāmanjarī auf, und Lacôte zweifelte keinen Augenblick, dass er eine ganz sekundare, vielleicht nicht einmal auf Ksemendra selbst zuruckgehende Zutat sei Die Jainaversion beweist, dass er dem Original angehorte Somadeva hat ihn gestrichen und die bei Ksemendra – neben sekundaren Dingen – darin stehende Liste von Nar s „lambhas“, zu einem vollstandigen Verzeichnis *aller* „lambakas“ erweitert, an den Anfang seines Werkes gestellt So erklart sich jetzt, dass am Anfang der Bṛhatkathāmanjarī ein derartiges Inhaltsverzeichnis fehlt

Die Kathā–utpatti ist eine rein jinistische Zutat, nicht so Pīthikā und Mukha. *Kathāmukha* ist bei Budhasvāmin der Titel des 3. Sarga, von dem aber die beiden ersten namenlosen Sargas nur sozusagen die ersten Teile sind Das Kathāmukha enthalt genau das, was in einer Einleitung dieses Titels zu erwarten ist: die Einfuhrung des Erzahlers, es wird darin berichtet, wann und wie es dazu kam, dass – wie es nachher wirklich geschieht – Nar seine ganze Geschichte selbst und in der 1. Person erzahlt Bei den Kaschmirern ist Kathāmukha der Titel des 2. Lambaka, den Inhalt bildet die Geschichte Udayanas ! Was in Budhasvāmins Kathāmukha steht, ist an den Schluss des Werkes versetzt, und trotz der ausdrucklichen Angabe, dass Nar seine Geschichte selbst erzahlte, tut er das nicht, sondern es wird von ihm in der 3 Person gesprochen ein Hauptbeispiel Lacôtes fur die Treue der nepalesischen und Entstelltheit der kaschmirischen Rezension Die Jainaversion bestätigt schlagend seine Annahmen Vasudeva

erzählt seine ganzen Erlebnisse selbst und in der 1 Person ; das Kathāmukha – oder vielmehr das sicher erst sekundar davon abgespaltene Pratimukha – berichtet, wann und warum er dies tat

Kathāpīṭha heisst bei den Kaschmirern der 1. Lambaka , seinen Inhalt bildet die Gunādhya-Legende. Da diese selbstverstandlich nicht der ursprunglichen BK angehort haben kann und bei Budhasvāmin – ebenso wie uberhaupt der Titel Kathāpīṭha – tatsachlich fehlt, und da ausserdem schon eine Einleitung – das Kathāmukha – vorhanden ist, war es fur Lacôte eine ausgemachte Sache, dass Gunādhyas Werk kein Kathāpīṭha gehabt habe. Die Pīthikā der Vh zwingt uns, ihm ein solches trotzdem zuzuerkennen. Was aber soll dann darin gestanden haben ? Natürlich nicht die Guṇāḍhya-Legende ; ebensowenig das, was in der Vh den Inhalt der Pīṭhikā ausmacht, namlich Teile der Krsṇa-Legenden Wenn nun die nepalesische Version überhaupt kein Pīṭha hat, so ist als Inhalt eines ursprunglichen Pīṭha von vornherein das wahrscheinlich, was etwa der nepalesischen Version gegenuber der kaschmirischen fehlt. Das aber sind die ganzen Geschichten von Udayana, Vāsavadattā und Padmāvatī. Weil sie bei Budhasvāmin fehlen, hat man einerseits behauptet, sein Werk sei am Anfang unvollständig, anderseits bestritten, dass die Udayanageschichten der alten BK angehort hatten (vgl. Winternitz III S. 313 Anm 2 ; 316 Anm 2) Nähere Darlegung der etwas verwickelten Verhaltnisse ist hier nicht möglich ; ich betrachte es aber aufgrund der Jainaversion als ausgemacht, dass die Udayanageschichten in der alten BK in einem Kathāpītha dem Kathāmukha vorausgingen Budhasvāmin hat sie aus genau demselben Grunde weggelassen, aus dem die Kaschmirer den ursprunglichen Inhalt des Kathāpītha an den Schluss des Werkes versetzten, nämlich um gewisse chronologische Schwierigkeiten zu vermeiden, die sich aus der Stoffanordnung der ursprunglichen BK ergaben. Diese hatte also folgenden Aufbau . 1. *Kathāpītha* : Geschichten von Udayana und seinen Frauen ; 2 *Kathāmukha* · Rahmengeschichte, Einfuhrung Nar.s als Erzahler ; 3. die Reihe der *Lambhas*, von Nar erzahlt ; 4 *Upasaṃhāra*.

Die von Lacôte aufgrund innerer Indizien behauptete Treue der nepalesischen Version wird durch die Jainaversion auch in fast allen andern Punkten bestatigt So ist z B Suhiraṇyā, die Entsprechung Madanamanjukās, Hetarentochter, nicht wie bei den Kaschmirern die Tochter eines nebelhaften buddhistischen Konigs Vasudevas Gemahlin Gandharvadattā ist wie bei Budhasvāmin Adoptivtochter eines Kaufmanns, aus dem die kaschmirische Version den Konig der Gandharven gemacht hat Die Geschichte dieses Kaufmanns, einen hochst interessanten Abenteuer- und Seefahrer-Roman, von dem sich

Teile als Quellen von Erzahlungen aus 1001 Nacht nachweisen lassen, mussten die Kaschmirer folgerichtig ganz streichen : in der Vh stimmt sie mit Budhasvāmins Fassung gut uberein, zeigt aber auch interessante Varianten Ueberhaupt finden wir die sehr zahlreichen, umfänglichen und wichtigen Stucke des Ślokasamgraha, die den Kaschmirern fehlen, fast samtlich bei den Jainas wieder Fugt man hinzu, dass sich umgekehrt zu fast allen der von Lacôte als apokryph angesehenen Partien, die ungefahr 9/10 der kaschmirischen Werke ausmachen, in der Vh *kein* Gegenstuck findet, so ist jetzt wohl bewiesen, was bisher sehr wahrscheinlich, aber besonders wegen der Unvollstandigkeit des Ślokasamgraha eben nicht beweisbar war · dass einerseits in der kaschmirischen Version ein grosser Teil der alten BK fehlt, anderseits ein grosser Teil der kaschmirischen Version nicht aus der BK stammt Und endlich stand bisher meist auch bei den beiden Versionen gemeinsamen Partien einer ausfuhrlichen, farbenreichen und lebendigen Darstellung Budhasvāmins ein blosses Skelett bei den Kaschmirern gegenuber, sodass nicht nachzuprufen war, wie weit die Gestaltung des Stoffes, der Geist des Werkes von Gunādhya oder Budhasvāmin stammte Auch hier wird jetzt unser Zutrauen zu Budhasvāmin noch wesentlich gesteigert; denn bei genugenden Abweichungen zwischen Ślokasamgraha und Vh, um den Gedanken gegenseitiger Abhangigkeit von vornherein auszuschliessen, finden wir auf betrachtliche Strecken so genaue Uebereinstimmung gerade auch in den kleinsten Einzelzugen und der ganzen Art der Darstellung, dass wir nicht zweifeln können, Gunādhya selbst auf kurzeste Entfernung gegenuberzustehen Indem uns so die Jainaversion wenigstens einige, z T. ubrigens besonders interessante und charakteristische Probestucke der alten BK in voller Ausfuhrlichkeit vorlegt, gibt sie uns eine viel genauere und lebendigere, dabei fester gesicherte Vorstellung von der Eigenart der BK und Gunādhyas dichterischer Leistung Das hohe Lob, das Winternitz (III 317) Budhasvāmin spendet, durfen wir jetzt unbedenklich zum grossten Teil auf Gunādhya selbst ubertragen

Das hier aus Raummangel mehr Angedeutete als Ausgefuhrte durfte genugen zu zeigen, dass der Versuch gemacht werden kann und muss, an Hand der Jainaversion das BK-Problem neu aufzurollen und ein neues, moglichst vollstandiges Gesamtbild des verlorenen Werkes zu entwerfen Einen Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe, nebst Uebersetzung in Auswahl von Sanghadāsas Vasudevahindi, hoffe ich in absehbarer Zeit in Buchform vorzulegen

---

A NEW VERSION OF THE AGAḌADATTA STORY

By

L ALSDORF

Among the precious treasures of Indian folk tales which the religious zeal and literary interest of Jaina monks and preachers have preserved to us, one of the finest ratnas is no doubt the interesting and attractive story of Agaḍadatta It has till now been known from two very different versions which are both contained in JACOBI's "Erzahlungen in Mahārāṣṭrī."[1] One (No X a) is a short and very concise prose setting taken from Śāntisūri's Uttarādhyayana commentary ; it covers barely two printed pages and gives only the first part of the story The other (No X) is found in the famous *Uttarādhyayana-ṭīkā* of Devendra ; it consists of 328 gāthās and might well be called a little Prakrit epic[2]

A new version in Prakrit prose has come to light but recently in the *Vasudevahiṇḍi* of Sanghadāsa[3] In this bulky Prakrit work which contains the Jaina remodelling of Gunādhya's *Bṛhatkathā*, an Agaḍadattacarita[4] is inserted in the so-called *Dhammillahiṇḍi* which, as I shall show elsewhere, is a later addition to the original *Vasudevahiṇḍi* but even as such cannot be later than the 6th century A.D

As the new version can be shown to be the oldest and most original of the three and is therefore apt to throw some light on the two other versions as well as on the growth and development of the Agaḍadatta tale—never investigated hitherto—, a description and comparative analysis of it may not be deemed superfluous I shall first make clear the relation between the new version of Sanghadāsa (henceforth called Sd) and that of Śāntisūri (Śs) and then compare Sd with the version preserved by Devendra (Dev)

The relation between Śs and Sd is best defined by saying that of a common original Śs reproduces the first portion only in a very condensed and abridged form while Sd is a complete but perhaps slightly amplified copy Nearly the whole text of Śs is contained in that of Sd either verbatim or with insignificant changes, most of these being merely due to the fact that in Sd Agaḍadatta himself relates his own adventures while Śs tells of him in the

1 Leipzig, 1886

2 Both these versions have been translated into English by J J MEYER in his "Hindu Tales" (London 1909) and into Italian by A BALLINI (*Agadadatta*, Firenze (1903) A German translation of No Xa is found in J HERTEL's "Indische Märchen" (Jena, 1921), of No X in J J MEYER's "Kāvyasaṃgraha"

3 Edited by Munis CATURAVIJAYA and PUNYAVIJAYA, Bhāvnagar 1930-31 (Ātmānand Jain Granth Ratnamālā 80-81)

4 Pages 35 (bottom) to 49 of the printed edition

third person In order to illustrate this more clearly, I give a synoptical text of two corresponding passages of the two versions

Sd (*Vasudevahindi*, p 39, 27 ff) tato ham hattha-
Śs (JACOBI, *Erzahlungen* p 67, 15 ff) *tato hattha-tuttha-*

mānaso ranno calanesu panamiūna niggao rāyakulāo cintiyam ca mayī
mānaso niggao rāyakulāo cintiyam c' anena

sattha-niddiṭṭhehim uvāehim "pāena duṭṭha-purisa-takkarā pānâgāra-
jahā "duṭṭha-purisa-takkarā pānâgārâi-

jūya-sālāsu kullariyâvana-panḍaga-parivvāyagâvasaha-ratt 'ambara-
ṭṭhānesu

vaṭṭha-koṭṭhaya-dāsī-ghara-ārām'ujjāna-sabhā-pavāsu sunna-deula-
vihāresu samsiyā acchanti tattha ya corā ummatta-parivvāyaga-

nānāviha-linga-vesa-paricchanna bambhana-vesa-dhārino viviha-sippa-
nānāviha-linga-vesa-paricchannā

kusalā ya vigaya-visarūvayāe (?)[1] ya bhamanti tato aham eyāim
bhamanti ao aham eyāim

ṭhānāim appanā cārapurisehi ya maggāvemi cārāvemi" cārāveūna ya
ṭhānāim appanā cārapurisehi ya maggāvemi" maggāveūna

uvāya-kusalo niggao nihāiūna ekkao ceva aham ekkassa nava
niggao nayarāo, niddhāiūna ekkao ekkassa

hariya-pallava-bahu-sāha-siyala-cchāyassa sahayāra-pāyavassa heṭṭhā
sīyala-cchāyassa sahayāra-pāyavassa heṭṭhā

niviṭṭho dubbala-maila-vattho coraggahanovāyam cintayanto acchāmi
niviṭṭho duvvala-maila-vattho coraggahanopāyam cintayanto acchati

navari ya dhāu-ratta-vattha-parihio ega-sāḍiyā-uttarāsango sankha-
navari ya

khandiya-baddha-parikaro tidanḍa-kunḍiôlaiya-vāma-hattha-khandha-
padeso ganettiyā-vāvada-dāhina-karo nava raiya-kesa-mamsu-kammo
kimpi munamunāyanto tam ceva sahayāra-pāyava-cchāyam uvagao parivvā-
kimpi sunusunāyanto tam ceva sahayāra-pāyava-cchāyam uvagao parivvā-

yao vivitta-bhūmibhāge tidanḍayam avalambeūna amba-pallava-sāham
yao amba-pallava-sāham

bhañjiūna uvaviṭṭho pecchāmi ya nam padīha-rūḍha-nāsam ukkuḍuya-
bhañjiūna uvaviṭṭho diṭṭho ya tena

sirā-veḍhiya-calanam ubbaddha-pinḍiyā-dīha-jangham āsamkiyam ca me
uvvaddha-pinḍio -dīha-jangho daṭṭhūna ya

hiyayam tam daṭṭhūna "takkara-jana-pāva-kamma-sūyagāim [ca] se imāim
āsamkio hiyaena "pāva-kamma-sūyagāim

jārisayāim lingāim dīsanti, nūnam esa coro pāvakāri" tti bhanai ya
lingāim nūnam esa coro" tti bhandio ya

mamam "vaccha, ko si tumam adhii-bala-samtatto? kimni-
so parivvāyagena "vaccha, kao tumam, kimni-

---

1 *vikrta-viśvarūpatayā?*

mittam vā hiṇḍasi? katto vâsi kahiṁ vā vaccasi?" tti tato mayā
mittam vā hiṇḍasi?" *tao tena*
bhaṇio: "bhayavaṁ, Ujjeṇīo 'ham parikhīṇa-vihavo hiṇḍāmi" tti, tato
bhaṇiyaṁ "bhagavam, Ujjeṇīo aham pakkhīna-vibhavo hiṇḍāmi"
tena para-citta-hāriṇā bhaṇio 'ham. "putta, mā bīhehi, aham te viu-
tena *bhaṇiyam:* *"putto,* *aham te viu-*
laṁ attha-sāram dalayāmi" mayā bhaṇio: "anugihīo mi piu-nivvisesehim
lam attha-sāram dalayāmi" Agaladatto bhaṇai: "anuggahito mhi
tubbhehim" ti. jā ya evam annamaṇṇam saṁlavāmo, tāva ya loya-
tubbhehim" *evam* *ca*
sakkhī adarisaṇam gao diṇayaro, aikkantā ya samjhā
addamsanam gao dinayaro, atikkantā *saṁjhā*

The considerable amount of space devoted to this synoptical text seems justified by the clearness with which it demonstrates the manner in which Śāntisūri has dealt with the old text of the tale which he had before him. That it is he who abridges and not Sd who expands is on the whole quite obvious. The end of the passage quoted above is particularly instructive in this respect. Here Śs's "*evam ca addamsanam gao dinayaro*" "and t h u s the sun became invisible" is certainly a little awkward: instead of "thus" we rather expect something like "at that moment" or "in the meanwhile" (say "*etth'antare*"). But everything becomes quite clear when we compare Sd and find that *evaṁ* is but the rest of the sentence "*jāva ya evaṁ annamannaṁ samlavāmo*" "and while we thus conversed with one another." At a later passage (p. 68, 12), Śs reads "*diṭṭhā ya sā tao bhavaṇāo bhavaṇavāsiṇī viva pecchaṇijjā,*" for which Sd has. "*niggayā ya tao bhavaṇāo* ." Here the redactor of the abstract has worked so carelessly that he has left standing the ablative *tao bhavaṇāo* without the verb (*niggayā*) on which it depends, thus causing a special footnote in J. J. MEYER's translation (p. 233 n. 3).

We may add here that the new version furnishes several evidently better readings for the text of Śs.

The robber's sister invites Agaḍadatta to rest on her couch, he accepts but entertains grave suspicions. Here Śs (p. 68, 16 f.) continues: "*tato so na niddâlassam uvagao,*" "Thereupon he did not yield to the lassitude of sleep." But Sd (p. 41, 18) reads: "*tato aham tattha niddā-lakkham uvagao,*" "then on it (sc. the couch) I assumed the p r e t e n c e of sleep," "I pretended to sleep," which is much more natural and better suited to the context.

At the very beginning of the tale, JACOBI reads (66, 24): "*so ya annayā abhikkhanam royamāno māyaram pucchati tie nibandhe kahiyam jahā* ." The corresponding passage in Sd (36, 8 ff.) runs: "*tam ca tahā dukkhiyam sarīrena parihāyamānīm* (sic!) *abhikkhanam abhikkhanam ca rovamānī pāsittā pucchāmi 'ammo, kīsa rovasi?' tti tato mamam nibandhe kae samāne kahium āraddhā jahā* ." Here Sd's *rovamānī* confirms the conjecture *royamānim* made by BALLINI and J. J. MEYER, the *spelling °nī-* instead of *°nim* at the same time furnishes the graphical explanation for the

corruption into °*no* In the *Vasudevahindi*, feminine accusatives in °*ī* (and °*īm*) are not infrequently met with They may be simple mistakes, but it is also possible that we have here to do with forms of the popular language which might be classed as semi-Apabhramśa : accusative in-*ī* and-*ū* are common in the language of the *Paumacariya* (cf JACOBI, *Bhavisatta Kaha* p. 60).—Apart from the reading *royamānim*, the passage quoted is another excellent illustration of the true nature of Śs · there can be no doubt that the question "*ammo, kīsa rovasi?*" has been l e f t o u t in Śs where a hint, however short, to the contents of Agaḍadatta's question is decidedly missing ; and similarly the laconical "*nibandhe*" is doubtless abridged from Sd's "*nibandhe kae samāne.*"

In answer to her sons' question, Jasamaī explains the reason of her grief and says in Śs (66,26) " . . . .*tumaṁ ca akaya-vijjaṁ daṭṭhuṁ ato atīva dajjhāmi,*" "seeing that you have not acquired the sciences I am t h e r e f o r e exceedingly grieved (lit being burned)" Here *ato* is pleonastic and superfluous It has been corrupted by the mere omission of a dot from Sd's "a m t o *atīva dajjhāmi,*" "I am being terribly burned i n s i d e" which is moreover confirmed by a preceding sentence wanting in Śs · "*māyā me sukka-koṭara-rukkho iva vana-davena soy'agginā anto anto ḍajjhai,*" "my mother was being burned inside by the fire of sorrow like a dry hollow tree by a forest-conflagration"

Śs p 67, 18 (cf synoptical text) *niddhāiūna* is a needless repetition of the preceding *niggao* Sd's *nihāiūna* "having looked about" is much better and is confirmed by Dev 100 · "j o y a n t o *disicakkaṁ*"

Śs p 67, 35, the passage "*tāva ya āgao parivvāyao jakkha-deulāo* s a i e l l a e *dāhdda-purise ghettūna*" is translated by J. J. MEYER : "And forthwith the religious mendicant came from the temple of a Yakṣa, bringing poor men of his own" JACOBI derives *saiellaya* from *sva*, and MEYER gives the following explanation : "*svakīya+illa+ka>saïa+ellaya>saiellaya.*"[1] Even if this derivation were acceptable, the meaning assigned to the word would not suit the context The robber does not employ "men of his own" (whom he would certainly not kill afterwards) but he uses some poor strangers for carrying his loads, these of course he m u s t kill afterwards in order to guard his secret[2] For *saiellae*, Sd reads *satthillae*, i e *sārthikān* "caravan people, saices, kulis"[3]

---

1 The "Pāia-sadda-mahaṇṇavo" of Hargovind Dās T. SHETH also says · सइ-एल्ल्य देखो स = स्व

2 This is said more clearly in the beginning of the Maṇḍiya story, the relation of which to our story will be discussed below. In the Maṇḍiya story, it is Mūladeva himself whom the robber engages with the words · "*ehi, manūsaṁ karemi*" J J MEYER translates this "Come I will make you a man" This is of course quite meaningless *manūsa* has here the same sense as *puruṣa* "servant," and the above sentence must therefore be translated "come, I will make you (engage you as, employ you as) my servant"

3 *satthillaya* occurs also Dev. 202 and in the corresponding passage of Sd (p 42, 28 and 43, 15)

This would give a good sense, but I believe that for this once the reading of Sd is a later conjecture made because *saiellae* was not understood There can hardly be any doubt that *saiellaya* is = Skt. *śayita*, *saia* = *supta* is found in Hemacandra's *Deśīnāmamālā* (VII 28), and the addition of *ellaya* to past participles without a change of their meaning is nothing abnormal as is shown e g. by *dinnellaya* = *datta*[1] The passage in question, therefore, means that the robber brought from the temple men who h a d b e e n s l e e p i n g there, cf J. J. MEYER's note to Dev 116 (p 253 n 3) · "Wayfarers and beggars frequently had to sleep in temples . "

The place which the Agaḍadatta story occupies within the *Vasudevahindi* makes it certain that it was not originally composed as a portion of that work This presupposes an original independent Agaḍadatta-carita which in all probability has been the actual source of Sd, Śs, and Dev[2] Of this hypothetical original, Sd is no doubt a very faithful representative It stands to reason that it was not incorporated in the *Vasudevahindi* without some minor changes—one of these consisting in the tale being put into Agaḍadatta's mouth In particular, it is not impossible and perhaps even probable—though neither this nor the contrary can be definitely proved—that Sd is here and there a little puffed up But on the whole and for all practical purposes we may regard Sd as the original itself Śāntisūri, on the other hand, not only greatly abridges what he takes over, but the new version now reveals the fact that his story is only a fragment . he restricts himself to the robber tale omitting by far the greater portion of the story which, as we shall see below, is common to Dev. and Sd

The comparison of Śs and Sd is of more general interest as well JACOBI in his introduction to his "Erzahlungen" (p XIX) distinguishes three different styles of Prakrit tales · "a simply reporting one of epitomizing briefness, a somewhat broader yet still stiff one and finally an adroit and fluent one" The comparison of Śs and Sd shows that the "epitomizing briefness" which in some Prakrit tales is carried to such an extreme as to make the text almost unintelligible, may not be due to primitiveness or lack of skill but merely to the abridgment of an original in natural and even very circumstantial style There is indeed no reason to suppose that the beginnings of Prakrit fiction literature were marked by a primitive shortness and abruptness Not only the *Vasudevahindi*, which I regard as the oldest non-canonical Jain prose work, proves the contrary : the narrative portions of the canon itself may perhaps be called primitive in a certain respect, but they are certainly any-

1 Cf. *Pāia-sadda-mahannavo* —*dinnellaya* occurs also in the *Vasudevahindi* but unfortunately I have failed to note it so that I cannot give the reference

2 It is, however, interesting to see that e.g where (synoptical text) the list of places frequented by badmashes is cut short and the description of the parivrājaka (*dhāu-ratta mamsu-kammo*) is left out in Śs, a list and description corresponding as exactly as can be expected in a m e t r i c a l rendering is found in Dev. 91 f and 101 f This, of course, m i g h t merely prove that Dev goes directly back to Sd, but I do not think this very probable, cf below

thing but concise and abrupt On the contrary, their verbosity and tiresome prolixity is perhaps unparalleled It is very unfortunate that we know the older kathānaka literature almost exclusively from its reflection in the canonical commentaries The authors of these commentaries according to their varying literary and poetical taste and ambitions took a very different interest in the stories which according to tradition had to form part of the explanation of the text they commented upon some of them reproduced the tales rather fully, while others *vistara-bhayāt* gave mere skeletons on which the flesh had to be put afterwards by the preacher in his *dharma-deśanā* , it was thought sufficient to supply him the catchwords

Śāntisūri's treatment of the Agadadatta tale is but in keeping with his general attitude towards the stock of tales incorporated in the *Uttarajjhayana* tradition J CHARPENTIER, in the introduction of his edition of the *Uttarajjhayanāim* (p 55 f), thinks it "a most extraordinary fact" that "while Devendra gives us for the most part very long and exhaustive stories, of which the best specimens were selected for inclusion in JACOBI's well-known *Māhārāṣṭrī Tales* the identical story occupies in Śāntisūri's work some two or three lines, or at most and only in a very few instances extends to a single page or somewhat more" I fail to see what there is to be wondered at CHARPENTIER himself has pointed out that Śāntisūri concentrates his interest on the explanation of the text, enumeration and discussion of pāṭhāntaras etc , where he is much more comprehensive than Devendra, so that it is but natural that he is less interested in and utterly neglects the tales Devendra, on the other hand, must have had a special fancy for tales, so that it is he to whom we owe some of the most beautiful specimens of Prakrit narrative literature—the finest of all from the literary point of view being no doubt the Agadadatta poem

Concerning the probable sources from which Devendra has taken his fuller versions of the stories, J CHARPENTIER has put forth views—mostly based on those of LEUMANN—which I think wrong and misleading I take this opportunity to discuss them in a few words

CHARPENTIER says 1 c p 55 f "LEUMANN [*WZKM* V, p 113 f] thinks the reason for this most extraordinary fact is that Devendra in these passages absorbed into his work materials from various other sources, and especially from the fourth part of the dṛṣṭivāda, which seems to have been of a legendary and biographical content , consequently, Śāntisūri would here represent the true Uttarādhyayana-tradition, while Devendra has mixed it up with a variety of materials belonging to other parts of the canon. This point of view is probably the correct one For Devendra himself (*Ausg Erz* p 55, 9-10)—in a passage already pointed out by LEUMANN—tells us that *etāni ca caritāni yathā pūrvaprabandheṣu dṛṣṭāni tathā likhitāni* Although it is not quite easy to find out the correct meaning of the word *pūrvaprabandhāḥ*, I assume that LEUMANN must be right in the main in suggesting that this expression denotes some part or other of the dṛṣṭivāda For the *pūrvapra-*

bandhāḥ can scarcely mean anything but 'commentaries on the pūrva's' and, consequently, we may suggest that Devendra has here made use of some old compositions containing tales and legends, meant to illustrate some tenets of the oldest part of the canon."

I must confess that I do not believe in the legendary and biographical contents of the fourth part of the *Dṛṣṭivāda* but regard the Jaina tradition on this point as unfounded. I agree with SCHUBRING (*Lehre der Jainas*, § 38) who has made it at least very probable that the real contents of the *Dṛṣṭivāda* consisted of an exposition and refutation of heretical doctrines, and that this was the reason of its loss: it was thought undesirable to preserve these old discussions because their study could lead to a revival of heretical views and actions. The four parts of the *Dṛṣṭivāda*, viz. *parikamma, suttāiṃ, puvvagaya*, and *anuoga*, contained the "introductions," the "teachings" and the "*pūrva-pakṣas*" (this, and not "old texts" being the real meaning of "*puvva*" [1]) which were refuted by the "investigation" (*anuoga*). This well-nigh excludes the possibility of legendary and biographical contents of the Anuoga, and I think the reason why such contents were ascribed to it later is not difficult to find. It is certain that, though the traditional subdivision of the *Dṛṣṭivāda* is probably genuine, the detailed tables of contents given in the *Nandī* and in the 4th Anga are entirely fantastic because at the time when they were composed the text was already lost and its contents were no longer known. Now when the real contents of the *Dṛṣṭivāda* had been forgotten, this text became a convenient place where everything could be located which it was thought desirable to invest with canonical authority. And since a continuous and systematical account of the Jain mythology and hagiology, the "History of the 63 Great Men," was not found in the existing canon, it was attributed to the last part of the *Dṛṣṭivāda*. The *Vasudevahiṇḍi*, too, solemnly professes to be derived from the *prathamânuyoga* portion of the *Dṛṣṭivāda*, but it need hardly be pointed out that the Jain version of the *Bṛhatkathā* is not likely to have formed part of one of the oldest works of the Jain canon.

Even if the opinions expressed above concerning the true nature of the pūrvas were not accepted, it would be difficult to understand how such a perfectly simple and clear expression as Devendra's "*pūrvaprabandheṣu*" could be so strangely misunderstood. The number of words denoting some kind or other of Jain commentary or gloss is great enough, but *prabandha* does not belong to them. It should be noted that for the impossible interpretation "commentaries on the pūrva's" CHARPENTIER alone is responsible. LEUMANN much more cautiously merely spoke of "some p a r t or other" of the *Dṛṣṭivāda*. I think there can be no doubt that Devendra's "*pūrvaprabhandhāḥ*" are simply "old literary compositions," i.e. specimens of an old independent kathānaka literature which is for the most part lost to us. The Agadadatta poem is introduced by Devendra as "*vṛddhavādaḥ*"—a synonym which clearly shows the true meaning of *pūrvaprabandha*. This latter expression might well be applied not only to the *Vasudevahiṇḍi*, but also to compositions like e.g. the *Kālakācāryakathānaka*.

After this digression we return to Agadadatta WINTERNITZ (*History of Indian Literature*, Vol II, p 488) calls Dev "far more beautiful and undoubtedly older" than Ss To the first of these judgments every reader of the two versions will readily subscribe the perfect ease and natural elegance of its style and composition make Dev worthy of the highest praise, and J J MEYER is quite justified in regarding it as the best of all the selections included in JACOBI's book As to WINTERNITZ's second judgment · "undoubtedly older," it is not difficult to show that the contrary must be true The very perfection of the style—here JACOBI (*Erzahlungen* p XIX) is certainly right—assigns it to a later period of Prakrit literature Further, the o l d tales are invariably written in prose, interspersed with a stanza or group of stanzas here and there, to compose a tale entirely in gāhās is the fashion of later times An excellent illustration of this is furnished by the *Kumārapālapratibodha* of Devendra's contemporary Somaprabha Here[1] a comparison e g of the Mūladeva story with the version of it preserved by Devendra shows that the prose portions are taken over nearly unchanged from the old tale reproduced by Devendra, while the gāhā portions are of Somaprabha's own composition No less than fifteen out of the 58 tales of the *Kumārapālapratibodha* are written entirely in gāhās[2] If, therefore, Devendra introduces our poem as a "*vrddhavādah*," we must take this expression relatively, if Dev is old, this merely means that Ss/Sd is considerably older still This is definitely proved by a comparison of the contents

The very beginning of the two versions differs according to Ss/Sd, Agadadatta is the son of a charioteer, and he goes abroad in order to learn from a friend of his father what the latter's premature death prevents him from learning at home In Dev, Agaḍadatta is a prince and his father banishes him because of his bad conduct Here the choice is not difficult the fairy tale will rather make a prince of an ordinary man than an ordinary man of a prince Moreover, it is easy to see that in this particular case the original and individual beginning of the Agaḍadatta story has been displaced by a motif taken from the beginning of the Mūladeva story Mūladeva, too, is banished by his father on account of his incurable passion for gambling But while, apart from this single vice, Mūladeva is in every respect a splendid fellow endowed with every accomplishment, Dev shows the typical secondary exaggeration Agadadatta is possessed of every vice imaginable, so that it is rather

---

1 Cf my "Kumārapālapratibodha' (Hamburg 1928) p 5

2 It may be remembered here that in the canon, too, the gāhā marks the latest stratum of the metrical portions It need, therefore, hardly be remarked that gāhā tales such as the Agaḍadatta poem or the tales of the *Kumārapālapratibodha* have nothing whatever to do with the rare specimens of ancient ballads preserved in the *Uttarajjhayanāim* and written in the o l d metres, viz śloka, triṣṭubh, vaitālīya, etc

3 This is by no means astonishing we shall soon have occasion to notice other instances of the continuous mutual influence which the old Prakrit tales exercised on one another

inconceivable later on how this abominable creature has so suddenly been transformed into a very decent young man and model lover and hero Here the secondary nature of Dev is quite unmistakable

After the description of Agadadatta's friendly reception by his guru and the studies he takes up under his guidance, there follows in Sd as in Dev a portion left out in Śs, viz the story of Agadadatta's falling in love with the daughter of his teacher's neighbour Sd p 37, 1-38, 9 fairly well agrees with Dev 23-50, but the girl is called Somadattā[1] instead of Madanamañjarī Which of the two names is the old one we have no means of ascertaining, nor does it matter very much More interesting is the fact that Sd omits the statement that Somadattā is married (Dev 34 *ih'eva vivāhiyā nayare*) Here for once Dev has preserved an original trait which has disappeared in Sd Somadattā's being married explains why Agadadatta can only abduct her and never tries to woo her On the other hand, that a married woman should elope with her paramour was too shocking to be retained particularly in a Jain tale

The next episode of our story is entirely different in the two versions In Śs we read[2] "when he had mastered the sciences he went one day with the permission of his teacher to the court of the king in order to show his proficiency And there he exhibited everything just as he had been taught how to hold the sword and the shield, and other acquirements The hearts of all the people were ravished The king said "This is nothing wonderful, and he was not surprised at all And he said "What, what shall I give you?" He answered respectfully "Lord, if you do not give me your approbation, what is the use of another gift?"

Sd alone adds the following story which is to explain w h y the king was not surprised and thought Ag's performance nothing remarkable

In his previous birth, the king—Sd calls him Jitaśatru[3]—was Ānanda, son of Subuddhi, the minister of king Hariṣena of Kauśāmbī, his mother's name Siṃhalī His bad karman caused him to become a leper One day there arrived at king Hariṣena's court an ambassador from the king of Greece He chanced to see the leprous son of the minister and asked the latter whether in his country there were no medicines or no doctors. The minister replied that both existed but his son's illness was incurable, whereupon the ambassador recommended a bath in the blood of a young horse[4] In order to cure his son,

---

1 The MSS call her "*kvacit Somadattā kvacit Sāmadattā*" the editors unfortunately have adopted the obviously wrong form Sāmadattā

2 I quote J J MEYER's translation (p 230) But for some minor omissions the text of Śs agrees almost verbatim with that of Sd

3 Neither Śs nor Dev mention the name of the king of Kauśāmbī in Śs as well as in Sd, Jitaśatru is the name of the king of Ujjayinī

4 In P L VAIDYA's just published edition of Puṣpadanta's *Ādipurāṇa* (Manikchand Digambara Jaina Granthmālā No 37) I happened to come across the following passage in the summary of the contents of the 20th pariccheda (p 642) 'One day Aravinda suffered from a terrible burning sensation in his body and when he

Subuddhi killed a horse from the royal stable On hearing this, the king ordered the whole family to be killed Ānanda alone escaped through a ditch or underground passage (? *khāī*) and fled to a hermitage (? *pannyavāda*) where he was kindly received by the "*pannavādasāmi*" One day Jaina monks visited the hut on their begging tour and preached the dharma, Ānanda took the śikṣāvratas and the anuvratas This caused him to be reborn as king Jitaśatru, and when, at the sight of some sādhus, he obtained jātismarana, he realized that he had won his royal splendour through the "*śikṣā*" given him by the begging munis This *śikṣā*, therefore, is infinitely superior to Agadadatta's worldly *śikṣā*, as is stated in the two introductory stanzas pronounced by the king

> "*kim sikkhiēna tujjham? majjham sikkham tu avahiō sunasu!*
> *iha cêva aham nayarē Simhali-suya-Nandanō āsī*
> *siriō, dūyânattī, āsa-vivattī ya kulaghara-vināso,*
> *niggamanam khāiyāē, jā duppadigheppanā*[1] *bohī*"

"What is your learning good for? But listen attentively to my learning! In this very town I was Nandana,[2] the son of Simhalī Leprosy, the ambassador's advice, the death of the horse and the destruction of the noble family, escape through the ditch till 'difficult to obtain is enlightenment'"

Before we discuss this story and Agadadatta's visit to the king as described in Ss/Sd, we shall first see what Dev has to offer us instead Agadadatta, we are told there (51-79), once rode through the city when suddenly a great panic was caused by a *mast* elephant who had broken the post to which he had been tied While the terror-stricken people fled in great haste, Ag courageously met the onrush of the elephant, succeeded, after a prolonged struggle, in rendering him submissive to his will and mounted his back This scene was witnessed by the king who at once enquired who the young man was Having learned Ag's story from his guru, he forthwith sent for him, received him with great honour and was exceedingly pleased with his modest behaviour.

The only point of agreement between the two versions of this episode is the final result Ag is in the presence of the king at the moment when the

---

found that it did not alleviate by any remedy, asked his son Kuruvinda to prepare a pool of blood of animals, bathing in which, he said, would stop his sufferings Kuruvinda obeyed his father's command, but prepared a pool of artificial blood (liquid lac) When Aravinda entered it, he tasted the liquid and found that his son had deceived him He then ran after his son to kill him, but stumbled on the way and was killed by his own sword" Re the belief in the blood bath as a cure for leprosy cf TAWNEY-PENZER, *The Ocean of Story*, vol I, p 98 note

1 The printed text has *duppadalappanā* for which one MS reads °*dagheppanā duppadigheppana* might be derived from *padigheppai pratigrhyate*, but I confess that this is far from satisfactory

2 Afterwards in the tale itself he is called Ānanda

3 This must be the meaning of the mysterious *siriya* (a euphemistic expression?) In the tale, Ānanda gets the "*kuṭṭha-roga*"

citizens arrive and complain of their being robbed by the thief, and it would seem that to bring about this result is the only object of the episode which thus appears as a kind of introduction to the robber story Now as to the way in which Ag is brought into the king's presence, no doubt is possible that the version of Dev is a secondary innovation In Śs/Sd, Ag, having failed to win the king's approbation, takes the opportunity to convince him of his abilities by offering to catch the thief This individual turn of the story is replaced in Dev. by a stock motif . the taming of a *mast* elephant running through the streets and killing all who come in his reach by the hero who is afterwards summoned by the king is told in the *Vasudevahindi* as well as in the *Dhammillahindi*,[1] and we shall see below that the curious way in which the elephant is sudued here perhaps points to Dev's actually going back to the *Dhammillahindi*.

The reason for the innovation in Dev probably was that Ag's failure was found unsatisfactory, particularly as the king's behaviour must seem strange and unreasonable It was this latter deficiency—if we will really call it thus—which Sd tried to heal by the insertion of the story of Subhūti and Ānanda That this story is a later interpolation is obvious the explanation it offers for the king's behaviour gives the tale a religious turn and breathes a truly monkish spirit most decidedly absent from and utterly foreign to the original Agadadatta story On the other hand, the *samgaham-gāhā* put into the king's mouth[2] clearly shows that the inserted story is old and not specially invented for its present purpose Its contents point in the same direction when we go through it we cannot help feeling that such as we read it in Sd it has been made to serve a purpose it was not originally meant for, that the original purport of a curious and interesting old story has been somehow distorted so that it is not possible now to say what the original story was like As, however, this story is undoubtedly old, it is by no means impossible that it was not inserted by Sd but was already found in the source of Śs and left out by Śāntisūri if the author of Dev had before him an Agadadattacarita with the Ānanda-Subhūti tale, he certainly had even better reasons for his innovation

Nobody who reads the next episode describing Agadadatta's adventure with the robber can fail to notice the many points of agreement between it and the story of Mandiya [3] In both stories, a burglar becomes such a public nuisance that the citizens complain to the king He has a sister living in an underground dwelling outside the city where he hides the stolen goods He uses others for carrying home his booty and treacherously kills them after-

---

1 Cf *Vasudevahindi* p 221 and p 70 (*Dhammillahindi*)

2 This stanza is an exact counterpart of the six *samgahanī-gāhās* in which the whole argument of the Samarāiccakahā is contained and which are quoted by Haribhadra as his source at the beginning of his work, cf JACOBI's edition, p XX f and p 6

3 Erzahlungen" p 65 f , Hindu Tales" p 223 ff It is strange that nobody seems to have paid any attention to the obvious identity of the two stories

wards He engages as his helper the very man who has come in order to catch him This is certainly more than enough to prove the original identity of the two stories The only question that remains is which is the model and which the copy? Fortunately, a definite answer can be given

On his way home, Agadadatta encounters a second adventure with a robber in the garb of an ascetic[1] The robber succeeds in murdering Ag's travelling companions by poisoned food of which the cautious and suspicious Ag has not partaken Seeing that Ag remains alive, the ascetic tries to kill him, according to Dev by a sudden shower of arrows—we wonder where he has so suddenly got them from—, according to Sd—and this is much more natural—by a sword which exactly like the Kauśāmbī burglar he draws out of his tridanda Ag wards him off and fatally wounds him according to Dev by an arrow, according to Sd by his sword with which he cuts off both his legs What follows in Dev is an almost exact counterpart of the end of the f i r s t robber story The robber, who calls himself Duryodhana, gives Ag his sword and sends him to where behind a temple (cf the mysterious *santijjā-ghara* of Ss[2]) his wife lives in an underground dwelling in which he has also hidden all his treasures Ag, fulfilling the robber's last request, cremates him and goes to the place he has been told He "makes a noise as he had been enjoined", the young woman comes out of the *bhūmigrha* and bids him enter But "while the prince, seeing her beauty, gazes on her with rapture," Madanamañjarī suddenly becomes jealous, and the faithful Agadadatta at once leaves "that wood" and proceeds on his way

The corresponding passage of Sd (p 44, 7-12) runs as follows *tao so bhanai "putta, aham Dhanapuñjao nāma coro, na kenai chaliya-puvvo sāhu! tummam si supuriso ekko māūe jāo" tti puno ya me samlavai "vaccha, eyassa pavvayasa puracchimille kolambe donham nāinam majjha-desa-bhāe atthi mahaimahāliyā patthara-silā tattha bhūmigharam tattha mayā suppabhūyam dhanam vidhattam vacca, genhasu! mama ya aggi-sakkāram karehi" tti bhanittā kāla-gao tao aham dārue sāharittā jhāmemi, jhāmettā hatthe pāe ya pakkhālettā rahavaram joettā patthio, cintiyam ca mayā "kim me dhanenam?"*

"And then he said "Son, I am a robber called Dhanapuñjaka, nobody has outwitted me before Bravo! You are the only hero (ever) born by a mother!" And again he spoke to me "Child, on the eastern slope[4] of

---

1 Dev 208-238 Sd p 43, 1-44, 12

2 No new light is thrown on it by Sd where the MSS read *samtijjā°* and *°jja°*

3 This, of course, is the only possible translation of "*vajjei tam vanam sahasā*" The other interpretations tentatively offered by J J MEYER in a footnote (p 274 n 2), viz BALLINI's *vana* = *vrana* and his own derivation of *vana* "desire lust from the root *van* are utterly impossible in this context

4 *kolamba* (v l, *kālamba*) is an unknown word *puracchimillakolambe* corresponds to *vāma-pāsammi* Dev 228

this mountain, between two rivers, there is an enormous rock and in it an underground chamber There I have collected exceedingly great wealth Go and take it And perform my cremation" Having spoken thus he died Thereupon I collected wood and burned him Having burned him and washed my hands and feet I harnessed (the horses to) my chariot and proceeded And I thought "What is wealth to me?"

Though this is fundamentally the same story as in Dev, all those characteristic details are wanting in it which in Dev make it so strikingly similar to the first robber story there is no temple and no young woman in the *bhūmigrha*, the robber does not give Ag his sword, and Ag does not visit the *bhūmigrha* at all because he does not care for the robber's wealth! It is obvious that we have here the original version which in Dev has been "improved upon" and amplified by the introduction of details from the story of Ag's first adventure with a robber to which this second adventure has been assimilated as far as possible The rather strange end of the episode in Dev where Ag visits the treasure hole but leaves it at once without even entering it because of the jealousy of Madanamañjarī is clearly a compromise between the end of the first robber story and the end of our episode as related in Sd where Ag does not visit the *bhūmigrha* at all

If, now, leaving aside this unoriginal version of Dev, we compare with one another (a) the Mandiya story, (b) the story of Ag and the robber at Kauśāmbī, and (c) the story of Ag and Dhanapuñjaka as related in Sd, it is easy to see that (b) is nothing but the result of an attempt to combine (a) and (c) This assumption not only accounts for all the differences between (a) and (b) but also explains some weak points in the composition of (b)

(a) and (c) have one single point of contact, and that point cannot prove anything as to an original connection between them for that a robber hides his spoil in a *bhūmigrha* is such a perfectly natural thing that no conclusions must be drawn from this coincidence Apart from this single point the two stories are completely different in every detail. in (a), a city burglar disguised as an invalid tailor breaks into the houses at night, for each burglary, he entices an accomplice, uses him as carrier of the stolen property brings him thus to his *bhūmigrha* and has him murdered there by his sister, the hero (Mūladeva) escapes this fate because the sister takes compassion on him In (c), a jungle robber disguised as a wandering ascetic[1] poisons the caravans passing through the neighbourhood, the hero (Agadadatta) not only frustrates his plan but mortally wounds him, before he breathes his last, he—in what we might call a chivalrous spirit—reveals his identity, acknowledges his defeat, praises his conqueror and offers him the wealth he has piled up, the hero, however, as a true kṣatriya, cares for fame, not for wealth and proceeds on his way after he has chivalrously paid the last honours to his adversary by cremating him according to his request

1 Dev calls him a *mahāvratika*, Sd uses here as in (b) the word *parivrājaka*

In (b), we have the city burglar as in (a), but he is disguised as parivrājaka as in (c) He entices the hero as his accomplice as in (a), but is killed by him as in (c) The hero, therefore, visits the *bhūmigrha* and is admitted by the sister as in (a), but instead of being accompanied there by the l i v i n g he is sent there by the d y i n g robber—who bequeathes him his treasures—as in (c)

We have seen that in (c) the robber first kills Ag 's unsuspecting companions while Ag himself has been more cautious and therefore not only escapes him but kills him in self-defence By transferring all this minutely into (a), the author of (b) has created an impossible situation The necessary companions he obtains by adding to the robber's one original accomplice and carrier a number of mere carriers fetched by the robber from the yakṣa temple This, though obviously unoriginal, yet is at least possible But it is simply absurd that the robber kills his carriers b e f o r e they have reached their destination utterly absurd is the very way in which here the clever leader of a gang of thieves goes to sleep with his men leaving the stolen property lying about in the park instead of bringing it to its hiding place as quickly as possible The author seems never to have asked himself what the parivrājaka, if he had not been killed, would have done with his heavy bales after he had killed all those who were to carry them No such absurdity is to be discovered in the two original stories (a) and (c), and it is only the combination of these disparate materials that has brought it about

If, then, the author of (b) drew upon (c) as well as (a), it follows that he had before him an Agaḍadattacarita to which he added his new story, i e (b) is not only secondary as compared with (a) but it is also a later addition to the original Agaḍadattacarita Once this is recognized, we cannot fail to notice how in Dev as well as Sd the love story is cut in two by the robber tale In order to make the insertion of the latter possible, Agadadatta has to put off the girl—who is threatening to die from love—without any apparent reason (in fact we do not see why he does not start with her at once) and when the robber tale is ended a go-between has to come to remind him of his beloved and ask him once more to abduct her Taken by itself, this might not prove very much, but in the light of the knowledge we have gained it strengthens our conviction that just the o n e part of the Agadadatta story which has been reproduced by Śāntisūri—and which on account of this fact naturally has been taken to be its most important and characteristic portion[1]—is a later interpolation

It stands to reason that Agaḍadatta is amply rewarded by the king, and Śs/Sd do not omit to mention this In Dev , however, the king not only gives him a thousand villages, elephants, etc , but also gives him his daughter

---

1 WINTERNITZ in his *History of Indian Literature*, Vol II p 488, classes the Agaḍadatta story as "another robber tale" Our investigation has shown that this designation is quite wrong and misleading

Kamalasenā in marriage And just when Ag has received Madanamañjarī's new urgent appeal to abduct her, two messengers of his father arrive, mounted on camels, in order to fetch him home Their unexpected arrival helps him to obtain the king's consent to his departure He sets out in full state but sends Kamalasenā and his whole "army" ahead and waits for Madanamañjarī who is fetched by her friend Samgamī and arrives in a litter, Ag takes her on his chariot and fetches up with his "army"

All these details are later additions, exaggerations, and "embellishments" The version of Sd is as much simpler as it is more original Ag does not marry the king's daughter, when he has received Somadattā's message, he sends her word that he is now ready to depart She comes, he fetches the chariot which she has given him(?)[1] and starts with her Impelled by an indomitable pride and desirous of glory (*niyaga--bala-dappam asahamāno janassa kitti-vivaram magganto*) he proclaims the following challenge "*jo bhe, devānuppiyā, naviyāe māūe duddham pāu-kāmo, so mama purao thāu! esa aham Agadadatto Sāmam ghettūna vaccāmi!*" "If one of you, gentlemen, is desirous of drinking a new mother's milk[2] let him oppose me! Here am I Agadadatta, going, having abducted Somā!"

According to Dev, Ag's first adventure on his way home consists in the sudden attack by the Bhilla chief We are a little surprised to learn that "the prince's army was scattered instantly to the four quarters of the compass," but that subsequently Agaḍadatta all alone puts to flight the whole host of Bhillas except the chief with whom he engages in single combat

In Sd, this Bhilla adventure is the very last which Ag encounters on his journey, he is travelling alone with Somadattā, and he fights at once with the Bhilla chief[3] whose hosts flee when Ag has killed him by the ruse described Dev 189-193[4]

---

1 The text is not quite clear here

2 *i e* of being killed and reborn!

3 He is called Arjuna, Dev gives no name Before Ag enters the jungle with the two merchants, the satthillayas warn him of the dangers threatening there viz according to Sd (42, 25) the elephant, the serpent, the tiger, and "*Ajjunao corasenāvaī*" In Dev (203/4), where the Bhilla adventure comes b e f o r e this, the robber chief Arjuna has been replaced by the parivrājaka who, as we have seen, is called Dhanapuñjaka, i e "Heaper of Riches," in Sd while Dev names him Duryodhana the change of Dhanapuñjaka to D u r y o d h a n a is easy to understand if the bearer of this name has taken the place of an original A r j u n a—as was the case in the above enumeration

4 When Ag realizes that he is unable to kill the Bhilla with his weapons alone, he quotes the Arthaśāstra "*atthasatthe ya bhaniyam visesena māyāe satthena ya hantavvo appano vivaddhamāno sattu tti*"—The dying chieftain pronounces the following gāhā

nâham bānēna haō, haō mi bānēna Mayarakeussa.
jo bhandanē payaṭṭō mahilāna muham palōēmi"

"I have not been slain by (thy) arrow, slain I have been by the arrow of Cupid I who engaged in battle have looked at the face of women" It is noteworthy that

When we compare these two versions, we cannot suppress the suspicion that the author of Dev has placed the Bhilla adventure at the beginning merely because it afforded a convenient means to get rid again of Ag 's retinue and of Kamalasenā for whom there was no room in the rest of the story The way in which not only Ag s magnificent " army " vanishes in a moment but also Kamalasenā—who is his legal wife and of much nobler descent than Madanamañjarī—disappears for ever without even her name being mentioned is certainly very significant

In Sd, then, there comes first the parivrājaka adventure which has been fully discussed above Between it and the concluding Bhilla adventure are inserted the fights with the animals, viz the elephant, the serpent, and the tiger [1]

Of these adventures—except the story of the parivrājaka—we read a third version only a few pages after the Agaḍadatta tale in the *Dhammillahindi* (*Vasudevahindi* p 54, 25—56, 4) Dhammilla, too, has to travel through a wild jungle alone with a young girl and her nurse , he encounters the serpent, the tiger, the elephant, a buffalo who has no counterpart in the Agadadatta story, and the " *corasenāvaī* " Arjunaka The nature of the *Dhammilla-hindi* leaves no doubt that these adventures are borrowed from the Agadadatta tale The principal difference between these imitations and the originals in the Sd version of the Ag carita is this in Sd, Ag chases away the elephant and the tiger and kills the serpent by different kinds of arrows, i e he fights them all with his bow,[2] whereas Dhammilla relies not on his arms, but on magic and on ruses he uses spells, mantras, and " *māyā* " against the serpent, the tiger, and the Bhilla chief , he chases away the buffalo by imitating the roaring of a lion, and he subdues the elephant in the curious manner described in Dev 59, i e by throwing down before him his upper garment Now it is significant that the version of Dev agrees rather with that of the *Dhammillahindi* than with the original Sd Agaḍadatta kills the tiger with his sword, but he paralyzes the snake and he subdues the elephant by throwing down his garment and then mounting him Even if we will not conclude

---

this stanza has not been taken over by the author of Dev where however, the first half of 195 is an exact paraphrase of the first line of our stanza

" *nâham tuha sara-pahao, pahao Kusumâuhassa bānena* !
ahava kim ettha cojjam ? Mayanenam ko vi na hu chalio ? "

1 In Dev , the order is elephant, tiger, serpent , but obviously the order of these animal adventures is quite immaterial

2 Is it too bold to assume that--originally at least—the choice of the right kind of arrow in each case is to illustrate Ag 's knowledge of the Dhanurveda which he has acquired at Kauśāmbī ?

3 *Vasudevahindi* p 122, 16 ff Vasudeva subdues a wild elephant By his agility and quickness he fatigues the animal

' *parissantam ca jāniūna uttarīyam se parao khittam tammi nisanno.*
aham avi abhīo mahā-gayassa dante pāyam kāūna ārūḍho turiyam "

'And when I saw that he was exhausted, I threw down my upper garment before him , he sat down on it And I having without fear put my foot on the great elephant's tusk quickly mounted him "

from this that the author of Dev was directly influenced by the *Dhammilla-hindi*, it is clear that this coincidence proves Dev to be less original than Sd

Ag's arrival at home is described in Sd in accordance with the beginning of Ss/Sd which, as we have seen above, is different from the beginning of Dev. I give it in full as another specimen of the style of Sd

to 'ham nijjiya-sattū Ajjunayam hantūna Somadattam ca samāsāseūna patthio Ujjenim patto ya kamenam, pavittho ya māūe gharam niddhāiyā ya mama āgamanam soūna putta-vacchalā me māyā rovamānīe ya rahāo oinno avayāsio agghāio ya sīse sā vi ya Somadattā oyāriyā rahāo padiyā amma-pāesum ānandiya-hiyayāe ya avayāsiyā avihava-mangalehi ya ahinandiyā gharam c anāe pavesiyā sayana-mitta-bandhu vaggo ya piya-pucchao āgao jahā-vihavam sampūio pesa-janena ya turayā raho ya jahā-thānam pavesiyā orumbhiyā ya savva-davvā āuha-paharanôvakaranāni ya gharam pavesiyāni tao avara-divase majjiya-jimiya-pasāhio rāya-kulam rāyadarisana-nimittam gao tao padihāra-sāvio pavittho, dittho ya me rāyā panamio ya kahiyam ca se "amuga-putto" tti tao paritutthena rāinā savvam me piu-santiyam kam mam anunnāyam, duguno ya pūyā-sakkāro kao tao aham laddha-rāya-sakkāro niyaga-gharam gao māu-sussūsana-parāyano Somadattāe samam kālam gamemi

"After this victory, having slain Arjunaka and comforted Somadattā, I started for Ujjayinī, arrived there in due course and entered my mother's house When she heard of my arrival, my mother came running out full of tenderness to her son I descended from the chariot, and weeping she embraced me and kissed me on the head I made Somadattā, too, descend from the chariot and she fell at my mother's feet who with joyful heart embraced her, greeted her with the good wish that she might never become a widow, and led her into the house And to all my relations, friends, and acquaintances who came to enquire after my well-being I gave presents according to my means The servants brought the horses and the chariot to their proper places and locked them in, and they brought all my belongings, arms, weapons, and utensils into the house On the next day having bathed, eaten, and dressed, I went to the king's court in order to pay my respect to the king Having been announced by the doorkeeper, I entered, went into the presence of the king, and bowed to him And he was told "This is the son of such and such" Thereupon the king was pleased to grant me all my father's functions, and he made double my wages and honour Having thus obtained honour from the king I went to my house and lived together with Somadattā, intent upon devotion towards my mother"

This is the typical happy end of the fairy tale Yet we have still a considerable portion of the story before us It is told in rather exact agreement Dev 262—end, Sd p 46, 19—49, 19[1] Some minor discrepancies of the two

1 The stanza Dev 322 forms the end of Sd It is no doubt to be regarded as a quotation of a popular maxim to which Dev. has added a number of others to the same effect.

versions are hardly worth discussing, but the tale itself calls for a few remarks Nobody who reads it even perfunctorily can fail to notice that it is not only rather inconsistent with the preceding story but also pervaded by a totally different spirit The tendency of this additional tale, viz to illustrate the perfidy and absolute wickedness of women, is so manifest and so grossly exaggerated that its origin cannot for a moment be doubtful it is the typical monk's tale and might be called the Jain contribution to the Agadadattacarita— the duty the latter had to pay for being admitted into Jain literary territory That it should form an original part of the Agadadattacarita is inconceivable[1]

At the end of his translation, J J MEYER adds the following footnote (p 288 n 4) "In conclusion I call attention to the fact that our tale seems to have some connection with the Serpent Genii of India Pits, subterranean dwellings, and treasures in the earth play an important part, and some of the names are suggestive of the same mythological and folkloristic ideas The hero's name, Agaḍadatta, "Gift of the Well" immediately reminds even the Non-Sanskritist of Basnak Dau and Tulisā, and the name of Bhuyamgama, the sham ascetic and robber, who is killed by our Serpent Prince, means "the Snake" So our poem can claim kinship with tales and motifs that reach back for thousands of years Apulejus' story of Cupid and Psyche is a link of that chain"

Our analysis has deprived of their foundations most of these ingenuous conjectures Agaḍadatta, whether his name points to an original connection with the nāgas or not, is certainly no "Serpent p r i n c e" but a young kṣatriya pure and simple, the son of a charioteer The story of "Bhuyamgama, the sham ascetic and robber," has proved to be a later addition to the Agaḍadatta tale, moreover, the name Bhuyamgama is found only in Dev, neither Ss nor Sd mentioning the name of the Kauśāmbī burglar Of the items enumerated by MEYER, there remain as belonging to the original story only the bhūmigṛha of the robber Dhanapuñjaka and, of course, the name Agadadatta—but this is hardly enough to serve as a base for MEYER's theory

The original Agaḍadatta tale such as it presents itself after the elimination and rectification of all those portions and details in which we have recognised secondary accretions and alterations, is a typical fairy tale, but at the same time a true kṣatriya story breathing something of the ancient spirit of the epics A young kṣatriya whom the premature death of his father prevents from attaining the position in life to which he feels himself entitled, goes abroad and makes there his fortune Through an excellent teacher, a friend of his father, he acquires to perfection all knightly accomplishments,

---

1 The story of Mangī and Vajramuṣṭi in the Digambara version of the *Harivamśapurāna* materially agrees with the story of the perfidy of Agaḍadatta's wife, cf my "Harivaṃśapurāna" (Hamburg 1936) p 448, note 1 on 89, 10 As I have said there, it is hardly doubtful that the story of Mangī is borrowed from the Agaḍadatta story Theoretically the contrary is also possible, but I think it very unlikely

and at the same time he wins the love of a beautiful maiden whom he boldly abducts openly challenging the whole city All alone with her, he traverses the wild jungle, bravely defying its manifold dangers The wonderful skill in the handling of arms which he has acquired enables him to fight his way through robbers and wild animals , he brings his bride safely home where everything which he had wished for is now bestowed on him

It is greatly to be regretted that for this attractive story which so undoubtedly has not grown on Jaina soil Brahmanical or Buddhist parallels do not seem to be forthcoming They might, as they do in the cases of so many other Jain stories, further help us to elucidate its character and origin and perhaps also to fix its date within certain limits Concerning this latter question, we can only say at present that the tale certainly does look very old, but as far as I see it does not contain anything that might give us a definite clue At any rate, the new version has made it possible to free it from a number of later additions and alterations and to restore it to a form which if it is not the original one, at least comes very much nearer to it and gives us a better idea of its true character In conclusion, I may suggest that this new version of the Agadadatta story which is also quite remarkable from the literary as well as the folkloristic point of view, is certainly no less, and perhaps even more worthly of a complete translation than the two less original ones which have been translated into three European languages

Zur Apabhramśa-Universalgeschichte Puspadantas.

Von L Alsdorf

Von der auf drei Bände berechneten Gesamtausgabe der monumentalen Apabhramsa-Universalgeschichte Puspadantas, von der Ref im Jahre 1937 die Kapitel 81—92 bearbeitet hat[1], liegt jetzt der erste, die 37 Kapitel des Ādipurāna (ĀP) umfassende Band vor[2] Er ist nicht nur — als weitaus umfangreichster aller bisher veröffentlichten Apabhramsa-Texte — fur unsere noch sehr vermehrungsbedurftige Kenntnis einer der interessantesten Stufen indischer Sprachgeschichte und Metrik von Bedeutung, sondern er stellt auch der erst in den Anfängen befindlichen Erforschung der in der merkwurdigen „Geschichte der 63 Großen Männer" sozusagen kodifizierten Jaina-Mythologie wichtiges neues Material bereit

Die finanziellen Schwierigkeiten, die das Erscheinen des Bandes um mehrere Jahre verzögerten, wurden schließlich durch seine Aufnahme in die bekannte große Digambara-Serie gelöst, von deren fruheren Bänden er sich jedoch in Format und Aufmachung sehr zu seinem Vorteil unterscheidet Diese Schwierigkeiten durften mit dafur bestimmend gewesen sein, daß — wie unter diesen Umstanden ja nur zu billigen — der Herausgeber Einleitung und Beigaben auf das Allernotwendigste beschränkt hat, u a unter völligem Verzicht auf Grammatisches und Metrisches So umfaßt ein Glossar seltener Wörter nur 7 Seiten mit nur je einer Belegstelle, die „Notes" (S 593—661), nur zu einigen dogmatischen und gelehrten Exkursen des Dichters dankenswert ausfuhrlich, beschranken sich namentlich gegen Ende fast ganz auf die von jedem Kapitel gegebene, in einigen Fallen ziemlich unzureichende Inhaltsangabe Man darf vielleicht den Wunsch außern, daß in den folgenden Bänden diese Inhaltsangaben aus den „Notes" herausgenommen und — wie in Jacobis Textausgaben — in womöglich etwas ausfuhrlicherer Form zusammenhängend vor dem Text gebracht werden — Eine Behandlung der mit dem Gesamttext verknupften Probleme wird fur die Einleitung zu Bd 3 in Aussicht gestellt Die „Introduction" (S IX—XXXVI) beschränkt sich daher, abgesehen von einigen kurzen Angaben uber Puspadanta und seinen Patron Bharata, das Wesen eines „Mahāpurāna" und die vorhandenen „Geschichten der 63 Großen Männer", auf eine Beschreibung der benutzten sechs Handschriften (funf des Textes, eine von dem Glossenwerk [Tippana] des Prabhācandra) und auf eine Zusammenstellung und Erorterung der sog „prasasti stanzas" Diese insgesamt 6 Prakrit- und 42 Sanskrit-Strophen, zumeist Preisstrophen auf Puspadantas Patron Bharata und auf ihn selbst, finden sich vor dem Beginn einzelner Kapitel, doch ist sowohl der Strophenbestand als auch teilweise der den einzelnen Strophen zugewiesene Platz in den einzelnen Hss verschieden, so daß sich hier ein wichtiges Mittel zu deren Gruppierung ergibt, die von der Textgestalt in bemerkenswerter Weise bestätigt wird Erwähnung von Zeitereignissen und andere Indizien (vgl HP S 3ff) zwingen zu dem Schluß, daß diese Strophen dem Werk zu verschiedenen Zeiten nach seiner Vollendung eingefugt wurden Vaidya ist uberzeugt "that they were composed by the poet himself as nobody could be interested in glorifying Bharata to such extent " Ich halte das nicht fur so sicher, vor allem deshalb, weil, soviel ich sehe, diese Annahme zu der weiteren zwingt, daß auch die gleich zu erwähnende jungere Rezension des Textes (mit ihrem stark vermehrten Bestand an prasasti stanzas) von Puspadanta selbst veranstaltet wäre, eine Annahme, die sich mit den textlichen und sprachlich-orthographischen Eigentumlichkeiten dieser Rezension kaum in Einklang bringen läßt Fur ganz geklärt kann ich also die Frage der prasasti stanzas immer noch nicht halten

Die Ergebnisse, zu denen ich hinsichtlich der Textgeschichte des HP (Mahāpurāna 81—92) gelangt bin, erhalten dadurch eine ebenso bemerkenswerte wie willkommene Bestätigung, daß aus dem reicheren — und von dem meinigen vollständig verschiedenen — Hs -Material Vaidyas sich fur das ĀP ganz ähnliche Verhältnisse ergeben auch hier eine ältere, ursprung-

1) „Harivamśapurāna" (Alt- u Neu Ind Studien 5, Hamburg 1937), weiterhin zitiert als HP

2) The Mahāpurāṇa or Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālaṃkāra (A Jain Epic in Apabhramśa of the 10th Century) of Puṣpadanta Vol I Critically edited by Dr P. L Vaidya (= Manikchand Digambara Jaina Granthamālā No 37, General Editor Prof Hiralal Jain) Published by Manikchand Digambara Jaina Granthamālā, Bombay 1937 XLII, 672 S Rs 10

lichere Rezension (vertreten durch die Hss G und K) und eine „verbesserte" jungere (MBP), und auch hier ist es nur die alte Rezension, die die Formen mit *r* und unassimiliertem *r* bewahrt, Formen, die, wie ich mit Befriedigung feststelle, auch Vaidya in den Text aufgenommen hat Zu den HP § 3 verzeichneten, die fast alle des öfteren wiederkehren[1], kommen hier noch *prya* (29, 24, 9, 30, 1, 8, 30, 17, 1) und sogar *prū* (32, 23, 2, daneben auch das im HP häufige *priya*, z B 29, 25, 3) sowie das von Hemacandra (II 80) ausdrucklich aus Ausnahme und „*deśya*" gelehrte *vodrahī* = *taruṇī* (33, 1, 10), aber im wesentlichen bleiben die *r*/*r*-Formen auf den gleichen ziemlich engen Kreis von Worten beschrankt wie im HP — Wie beim HP, so hat ferner auch beim ĀP nur die alte Rezension in der 1 sing neben der regelmäßigen, von der jungeren Rezension allgemein durchgefuhrten Form auf *-ami* auch die auf (graphisch verschieden ausgedrucktes) *-aṽi* dies liegt z B vor in 28, 23, 11, 12 *bujjhavi*, *jujjhavi*, 34, 9, 1 *nijjamvi*, 36, 13, 8 *dharamvi*, ist aber auch 29, 14, 8 und 19, 5 gemeint, wo fur *māravim dāravim*[2] bzw *suyaravim* vielmehr *°ramvi* hätte gedruckt werden sollen

So recht nun Vaidya unzweifelhaft hatte, wenn er die ursprünglichere Rezension der Hss GK seinem Text zugrunde legte und die Interpolationen und „Verbesserungen" von MBP unter den Strich verwies, so bedauerlich ist es anderseits, daß er, in Überspannung eines an sich richtigen Grundsatzes, den beiden Hss GK blindlings durch dick und dunn folgt und MBP auch dann verwirft, wenn sie das inhaltlich, grammatisch oder metrisch unzweifelhaft allein Richtige bieten Denn einmal ist es ja klar, daß auch in die an sich ältere Rezension nachträglich Fehler eingedrungen sein können, von denen die jungere verschont blieb, anderseits glaube ich mich auf Grund einer aus mehreren Tausend Strophen geschöpften Kenntnis von Puṣpadantas Sprachgebrauch zu der Versicherung berechtigt, daß wir bei ihm eine grammatisch falsche Form selbst dann verbessern mußten, wenn nicht ein Teil der Hss die richtige böte, daß aber ein so gewandter, seine gelehrte Bildung so geflissentlich hervorkehrender, dazu, wie noch zu zeigen, metrisch so ausgesprochen interessierter Kavi wie Puspadanta einen metrisch falschen Vers gemacht

1) Festgehalten seien etwa *Srya* 36, 20, 16, *trya* 7, 1, 11, 30, 1, 3, *mrga* 14, 2, 7, 28, 12, 6, 28, 13, 6, 30, 3, 10

2) Hier lesen auch MB *°ravi*, ohne Zweifel weil an dieser Stelle die Formen fälschlich fur Absolutive gehalten wurden

hatte, der erst in der jungeren Rezension verbessert wäre, ist einfach ausgeschlossen

Ich gebe fur das Gesagte die Belege aus den von mir genauer gelesenen Abschnitten des Textes[1] und fuge eine Reihe sonstiger Verbesserungen bei, insbesondere der Stellen, wo falsche Worttrennung oder -zusammenschreibung das Verständnis von Vaidyas Text erschwert oder unmöglich macht

4, 17, 2 Vaidya liest *sohai loyau duddhum va dhoyau* und erklärt in einer Note (S 602), *duddhum* sei ein durch „confusion" des instr anusvāra mit dem *-u* des nom entstandener instr Diese Erklärung, zu der ihn wohl das *duddhim* von BP mit dem vermeintlich allein guten Sinn „wie mit Milch gewaschen" verleitete, scheitert, abgesehen von der grammatischen Unmoglichkeit, schon daran, daß das Metrum gar keinen Anusvāra, sondern nur Anunāsika (*duddhũ*) zulassen wurde Die einzig mögliche Lesart *duddhu va* bietet M, und zu ubersetzen ist „es glänzt die (mondlichtubergossene) Welt wie schimmernde Milch"

10, 8, 11 *niya nilai nisannau Bharaha rāu* wird lt Inhaltsangabe S 616 von Vaidya so verstanden, daß Bharata „thereafter returned home" Dies ist falsch, die Worte bedeuten vielmehr nur, daß Bh sich auf seinem (im Samavasarana ihm zukommenden) Platz niedersetzt, was auch Hemacandra, Triṣaṣtiś I, 3, 550 bestätigt *iti stutvā jagan nātham apakramyāśrita kramah / niṣasāda mahīnātho dyusannāthasya pṛṣṭhatah*

12, 1, 2 lies *dinnu* st *°nna* — 1, 6 *disā saim* verbinde zu *disāsaī* (= *dinmukhāni*) — 3, 21b fehlt eine More, lies mit MBP *callantēna*, doch ist auch Konjektur *calliyaēna* moglich — 4, 2 *pahāram* Reimes wegen gegen alle Hss in *pahānam* zu verbessern — 4, 4 trenne *harī kīra°*[1] — 5, 1 statt *nahi vaḍiu* l *naha va°*, das Kompositum wird, abgesehen vom Sinn („vom Himmel gefallen"), schon durch das anlautende *v* von *°vaḍiu* = *patita* gefordert — 6, 6a wenn man *viyaliya* dem viel besseren Sinn gebenden *viariya* (= *vivrta*) von MBP vorziehen will, muß es vom Folgenden getrennt werden — 6, 12 st *sulonahu* l *sa°*, trenne *dhavala vimala manthara gai* — 9, 1 verbinde *jakkhinījakkha°* — 15, 7 verbinde *Jama Vaisavana Pavana* —

14, 2, 3 lies *janiya* st *jāliya* metri c, ebenso wird in 4 das *°runjanta matta saddūla°* von MBP (GK om *matta*) vom Metrum gefordert (s unten S 602) — 2, 5 Ende statt *uddhariya cariya bhāra hāram* (B om *cariya*) lies *uddhariya cariya hāram* metri c, *bhāra* ist eine in den Text gedrungene Glosse, die *°hāra* ubersetzen soll, die Form *°hāra* statt des gewöhnlicheren *°bhāra* ist verwandt wegen des *dāmayamaka* mit der folgenden Zeile! — 7, 5 *saya* mit MBP in den Text zu setzen (*sihari saya cunna*) metri c — 11, 2 lies *varisanta pāṇie* st *°tu pā°* —

23, 2, 12 st *kanta* metri c *kantā* — 2, 14f statt *ku vi* lies *kō vi* (MBP so nur 15) — 2, 18 metri c gegen die Hss *muchā°* st *mucchā°* zu lesen, statt *nijjīva* lies *°jjīu* — 13, 3a *dhammaghosauḍḍiṇḍimapahayau* metrisch falsch und sinnlos, MBP *dhamm' ugghōsau ḍiṇḍimu hayau* metr richtig und inhaltlich befriedigend —

28, 2, 8 verbinde *khanavinūsi samtāvi pahuttem* — 2, 13 *rāyattem ho ganthem* metr unmöglich,

1) Wo nichts weiter bemerkt ist, sind die von mir vorgeschlagenen Lesarten die von MB(P), die verworfenen die von Vaidya in den Text gesetzten von GK

MBP *rāyattaho ganthem* metr richtig und inhaltlich weit besser. — 2, 16 ich lasse sonst hier Nasalierungsfragen unberucksichtigt, aber der falsche Bindu von *khonīyalaim* ist sehr verständnishindernd, weil er den loc °*yalai* mit den zahlreichen nom pl neutr -*aī* der Strophe (durch die naturlich der Fehler verursacht ist!) gleichschaltet — 3, 4 st *hiyaullam* lies °*llaū* — 5, 4 st *cāritta* lies °*ttu* — 7, 3 st *saucca* lies °*ccu* — 8, 5 verbinde *diya vamhī* — 8, 12 st °*āravinda* lies °*du* — 9, 16 st *tahī vi jāi rai rattaī* verbinde *tahī vijāi rai*°, daß hier *vijāi* = *vijāti* „einer andern Kaste angehörend" vorliegt, hätte Vaidya aus der Parallelstelle bei Gunabhadra (Ādipurāṇa 43, 92f) lernen können „*nāgim vīkṣya kākodarenāmā vijātinā*" Das Wort kommt gleich darauf noch zweimal vor 10, 11 ist statt *laggavi jāihi* zu trennen *lagga vijāihi*, und 10, 10 lese man statt *paī vi jāi rai* mit MB *paī vijāi raya* (°*ratā*!), die Glosse *janmanah prabhṛti anuraktā* zeigt nur, daß schon ihr Urheber die Stelle grundlich mißverstand — 10, 3 *kāsa puppha kanti samkāsau* ist metrisch ganz unmöglich, lies mit MBK (!) *kāsa-sasanka kanti*° — 10, 11 lies mit MBK (!) *tāḍiya* st *pādiya* — 11, 10b trenne *Bharaha pasāhiya*° (zwei Vokative!) — 12, 11a erfordern Metrum und Sinn gegen die Hss die Konjektur *ūru juyala⟨ho ta⟩hi jō* (Druck- oder Schreibfehler des Hrsg ?) — 13, 6a trenne *kumari hiyavaū* — 6b lies selbstverständlich das mit *jēva* in a korrespondierende, auch metrisch notwendige *tēva* (MB *tema*) st *tem* — 14, 12 st *raya rattaī* lies *rai*° — 15, 1 gegen die Hss °*ghuliyahī* st *yaī* zu lesen — 15, 11 lies mit MBK (!) *navivi* st °*vavi* — 16, 3 lies *raem* st *rāyaem* — 16, 4 das unsinnige *duhanti* ist graphisch leicht erklärliche Verschreibung des von MB gebotenen sinnvollen *ḍahanti* — 16, 9 lies *Pahanjanu* st *Pahum*° — 16, 11 lies im Reim *mahiyaru* (dies der erforderte Gegensatz zu *vidyādhara*!) — *vijjāharu* st *mahihara* — *vijjāhara* — 16, 12 das grammat unmögliche *honti* ist durch Zusatz eines Punktes aus *hoti* verderbt, das fur das von MB gebotene richtige *hoi* stand — 17, 9 lies *vattha channao* st °*tthu*° — 17, 18 lies mit MBK (!) *saggu* st °*gga* — 18, 1 *saī varu* ergibt eine More zu wenig, der Lesung *saim varu* ist das von MB gebotene *sayam varu* vorzuziehen wegen des Wortspiels mit *sayamvaru* in b, das auch den Prakritismus rechtfertigt In b ist ubrigens zu trennen *nāha* (voc !), *sayamvaru* — 20, 4—6 die Liste der beim Svayamvara der Braut vorgestellten Freier ist in beiden Versionen in Unordnung Von 4 und 5a bieten GK den richtigen Text, während MB nachträglich den *Kōsala vai* eingeschoben und dafur *Konkana Babbara Gujjara vai* zu einem Komp zusammenziehen mußten 5b, 6a, b aber sind so wie sie Vaidya nach GK abdruckt sämtlich metrisch falsch, während MB das Richtige bietet 5b *ēhu Jālandharesu, Vajjara vai*, das vor allen ubrigen Namen stehende *ēhu* wurde von GK fälschlich auch vor *Vajjara*° eingeschoben Da der Pāda so naturlich zu lang wurde, machte ein Späterer den Versuch, ihn durch die sprachlich unmogliche Kurzung °*dharisu* zu heilen, er blieb aber auch so noch eine More zu lang! In 6a ist aus dem richtigen *ēhu Kambhōya Konga Gang'Angahā* (vgl die ganz ähnliche Liste 13, 10, 6ff !) durch eine nur zu leicht mögliche Verschreibung des viermaligen °गागागा° in °गागा° das metrisch unmogliche *Konga Gangāhū* geworden, und dies hat des Reimes wegen in b die Änderung des richtigen *Kalingahā* von MB in das ebenfalls elementar unmetrische *Kalingāhū* nach sich gezogen Die ganze textgeschichtlich recht aufschlußreiche Stelle läßt sich also einwandfrei herstellen, aber nicht durch sklavische Bindung an GK! — 20, 9b trenne *visahara varisamāna jala vārahī* (*visahara* synon = *nāgakumāra*, °*vārahī* wahrscheinlich graphische Korruptel fur MB °*dha*°) — 20, 11b Vaidya bemerkt in einer Note (S 652), *Mehesaru* (= *Megheśvarah*) sei hier „metrically not good, but in 28, 4b it is quite right" Naturlich ist es hier in das noch geläufigere *Mehasara* = *Meghasvara* (vgl die eben zitierte Note und unten S 606/7) zu verbessern Die leicht verständliche Verderbnis ist alt, denn MB versucht das Metrum durch Vereinfachung des *kk* von *hakkāriu* zu heilen! — 20, 21, 3b lies gegen die Hss *nettai* st °*hi*, wie Reim und Grammatik verlangen — 21, 12 Vaidya druckt *na karahena kharena vā naravandahu*, trenne vielmehr *na karahē, na kharē, na vānara vandahu*! — 22, 14 lies *annahu* st °*ha* — 22, 16 verbinde *Bharahesara suya* (voc ! = *Arkakīrti*) — 23, 10a lies mit M das vom Zusammenhang unbedingt geforderte *vaḍḍhai* st °*ṭṭai*, *ḍḍha* und *ṭṭa* werden leicht verwechselt! — 27, 16 trenne *Bhuyabalī vilaggō* — 28, 3b *yāhavi* wohl Druckf fur *pā*°, verbinde *mahāmuni-pā*° —

29, 11, 6 lies *jamm'antaru* st °*ra* — 11, 11a Die Taube heißt sonst und auch bei Gunabhadra *Ratiṣenā*, lies also wie MB *Raisena* st *Ravi*° — 12, 13 verbinde *para māyae* („Stiefmutter") — 14, 2 verbinde *sa somu* — 14, 8b *bhananti* Druckf fur das von Sinn und Reim geforderte °*tu*? (nicht im Druckf Verz, wo in der gleichen Zeile ein anderes Wort verbessert wird) — 14, 4a *tāvarāsu* ist nicht, wie die Glosse meint, = „*tā* + *avarāsu aparasya*", was nicht zu konstruieren wäre, sondern gen von *tāmara ramya* (Deśīnāmamālā V, 10) — 16, 4b verbinde *saraṇāgaya pavi panjarena* (*pavi* synon = *vajra* „Stahl", *vajrapanjara* „ein diamantener [lies stählerner] Käfig, s v a ein sicherer Zufluchtsort fur ‚Beschutzer'", Kl PW) — 19, 11b st *Saunī* lies °*nim* (MB °*nem*) — 20, 4 verbinde *Muṇālavai-jinaharāī* und *sasuraya siriharāī* — 20, 8 lies *dinnu* st °*nna* — 20, 13 *hui* wohl Druckf fur *hūī* — 22, 3 *turiya ubbhoyanangu* ungrammatikalisch und sinnlos, lies *turiyau* (= *caturtha*!) *Bhoyan'angu* (MB *turīyau bho*°) — 23, 6 *Mayanasatthasāla* unmetr und sinnlos, lies mit MB *Mayan'-attha māla* — 24, 2 verbinde *pattana jana*° — 24, 8 lies *kanaya vattu* st °*tta* gegen die Hss —

30, 2, 2 lies *paṭṭayammi* st °*ṭṭi*° — 31, 18, 1a das Metrum verlangt das von GK ausgelassene *duhū* (MB *suhū duhū*) —

32, 1, 5a verbinde *cāru Punḍarinkini*° — 1, 9b st *teem nijjiya candu divāyaru* lies *teem nijjiya canda divāyaru* (*canda* gegen die Hss) — 10b trenne *sivi jāyā* (*śive yātau*) — 3, 7b metri c lies *kancuiyai* st °*cuii* — 3, 10a der Sinn verlangt unbedingt *niva vandem* (so MB) st °*candem* — 5, 4b verbinde *sāhāriya* (= *saṃdhāritā*) — 6, 10a Text *māmanio*, MB *jāma nihiu*, B *sāmanio* [?], K *māninio*, lies *jāma* „*niō* " Die Glosse *māmakah madīyah* ist barer Unsinn — 7, 12a statt *kammu niyantiyaū* lies *kamma ni*° — 8, 3b Text *devindem lahu vijjai dhariyau*, MB *devem dalu lahu*, lies *devem Dalalahu vijjai dhariyau* T erklärt ganz richtig *dalalahu* = *parnalaghu* Daß von dieser aus der Vasudevahiṇḍi wohlbekannten *vidyā* hier die Rede ist, zeigt auch die Parallelstelle bei Gunabhadra — 8, 5a lies *phaliha silāyala ḍhankiu saravaru* st °*silāyalu ḍham*° (MB *silāyali*) — 10, 2 verbinde *Mayanakanta Mayanavai kumārihī* / *Jayavai jeṭṭhahū* (Bahuvrihi!) — 12, 4b lies (gegen alle Hss) *khayala giri*° st °*yali giri*° — 12, 10a

verbinde *pāraddha mahucchava* (n pl, Bahuvrīhi!) — 13, 2a lies *°rāyahā* (gegen die Hss) statt *°hī* — 14,4a *jampiya pekkhami* trenne *jam, piya, pek khami* — 14, 13 MB *sā* besser als *tā* Statt *nimma lahu, Vappilahu* verlangt die Grammatik (gegen die Hss) unbedingt *°hĕ, °hĕ* — 15, 14 st *nimmaya* doch wohl *nimmiya* zu lesen (Druckf ?) — 20, 5a Text *tattulliviḍi vi raiya caillem,* keine Variante, Glosse „*tattulliviḍi utaramḍī* (?)“ Es ist zu vergleichen Deśīnāmamālā I 122 *uttiriviḍī ūrdhvōrdhvam bhāṇḍadeh sthāpanam*, Gujar *utaraḍ*, fem, „a series of pots arranged one above another“, Vaidya selbst verweist auf Marathi *utaranḍ* Da alle diese Formen das *r* haben, ist also zu lesen *tatt'uttiriviḍi raiya°* — 24, 4a st *sasirayarāhem* lies *sisira yarāhem* (der Mond heißt *śiśirakara*!) — 27, 10 fur sinnloses *nemittikibandhem* lies mit MBT *°tti nibandhem* — Verbinde *kahiya-Punḍarinkim pura cindhem* —

33, 1, 2b lies (gegen Hss) *Suhāvaihi* st *°ii* (gen erfordert! Reim!) — 1, 6a lies *tuhū* st *°ha* (Druckfehler?) — 3, 12a st *eyahi* lies (gegen Hss) *°hu* (*°hi* ist durch das folgende *rayamhī* hervorgerufen!) — 4, 9b lies *sāmattha sajjhu st °ttha sajjha* (MB *°tthu °jjhu*) — 4,10a *Sivena* besser als *nivena* — 5, 2b Text *suhisuhadamsanu pāṇīyatisiru*, M *suha muhadamsanapīṇīya°*, B *suhimuhapāṇīya°*, lies *suhi muha damsana pāṇīya-tisiru*, „durstend nach dem Wasser des Anblicks des Freundes-Antlitzes‘ — 7, 1b trenne *niya tanu saricchā sasi°* und konstruiere *tahu tahu sasāhi* (= *śiasuh*) *sasi-siya jasahi niya tanu saricchā cintejjasu* (*nija tanum sadrśām cintaya*) — 7, 7b statt des vollig sinnlosen *gaya nayarem* teile ab *gayana yarem* (*gaganacarena* = *vidyādharena*) — 8, 6b verbinde *hamsī muha cumbiya sisu marālu* (Bahuvrihi!), in 6a durfte das mir unverständliche *sāraṇālu* in *sārasālu* (= *sārasa tant*) zu verbessern sein — 9, 2a trenne ab und lies *niya muhu* (Objekt zum folg *pecchantau*!) *ōhāmiya°* st *niyamuha ohā°* —

Diese leider nicht ganz kurze Liste von Verbesserungen zu etwa einem Achtel des Textes, die sich bei genauer Durcharbeitung des Ganzen zweifellos entsprechend verlängern wurde, durfte bewiesen haben, daß auch die an sich jungere, unursprunglichere Rezension sehr oft das unbedingt Richtige bietet und es uberhaupt mit einem mechanischen Abdruck nur der einmal als Textgrundlage gewählten Hs oder Rezension nicht getan ist Sollte es meiner Liste gelingen, diese Überzeugung auch dem Herausgeber zum besten der beiden noch folgenden Bände des Textes zu vermitteln, so wurde ich dies als ihren wesentlichsten Nutzen betrachten —

Besonders reiche Ausbeute liefert das ĀP dem Metriker Ohne der in eine Gesamtdarstellung der Apabhramsa-Metrik gehörenden vollständigen Aufarbeitung des Materials vorgreifen zu wollen, hebe ich doch wenigstens einiges schon hier heraus, namentlich soweit es der Ergänzung oder Berichtignug meiner Ausfuhrungen HP S 183ff dienen kann

Wenn ich richtig gezählt habe, kommen im ĀP nicht weniger als 56 Metren vor Rechnet man dazu die 10 von den 29 des HP, die im ĀP noch nicht erscheinen, so ergeben sich fur die bis jetzt veröffentlichten 49 von insgesamt 102 Kapiteln des Mahāpurāna bereits 66 Versmaße — eine Zahl, die die metrische Buntheit des Ap -Epos, aber auch Puspadantas großes metrisches Interesse beleuchtet Dieses Interesse Puspadantas gibt sich aber noch in anderer Weise kund Die Hauptschwierigkeit in der Ap -Metrik besteht bekanntlich darin, die metrische Praxis unserer Texte mit den Angaben der uns zufällig vorliegenden Theoretiker verschiedener Metriker-Schulen in Beziehung zu setzen praktisch gesprochen, wir wissen häufig nicht, wie wir ein Metrum nennen sollen oder ob wir es mit einem von den Metrikern ähnlich, aber nicht genau gleich oder nicht unzweideutig genug beschriebenen identifizieren durfen Da ist es denn sehr willkommen, daß im ĀP zu einer ganzen Anzahl von Metren die Namen angegeben werden Zumeist so oder ähnlich wie später im Hindi-Epos, etwa im Prithirāj Rāsau oder Rāmcaritmānas, jedem Stuck der Name des Metrums vorgesetzt wird — was in unserem Falle auf den Dichter selbst zuruckgehen mag oder auch nicht Dreimal aber gibt unzweifelhaft der Dichter selbst den Namen an, indem er ihn nämlich in den letzten Pāda des darin abgefaßten Kadavakas mit hineinnimmt So schließt 1, 10 „*ēsaōchandaō bhannaē Sagginī*“, woraus wir zugleich entnehmen, daß wir derartige Varnavrttas tatsächlich mit den in der Sanskrit-Metrik ublichen Namen (hier also Sragvinī) benennen durfen

Bei 1, 1 und 3, 9 ist die Metrumsangabe durch Slesa ermöglicht 1, 1 schließt „*panamāmi ravim kevala-kiranam | mattāsamayam bhaniyam kiu a nam*“ (wo *mattāsamaya* nach den Glossen zwei sehr kunstliche in den Zusammenhang passende Bedeutungen haben soll), und 3, 9 endet *naha-valayam | sōhai sivi avora pāāulayam* In beiden Fällen sollen wir naturlich die Metrumsnamen Mātrāsamaka und Pādākulaka heraushören

Nach den (mit Pingala im wesentlichen ubereinstimmenden) Vorschriften Hemacandras besteht der Mātrās -pāda aus vier 4-zeitigen Ganas, von denen keiner ⏑–⏑ sein darf und der 3 nur Anapäst, der 4 nur Anapast oder Spondeus sein kann Damit steht die Praxis von ĀP 1, 1 (und 8, 10, das von den Hss ebenfalls als Mātrāsamaka bezeichnet wird) in völligem Gegensatz ⏑–⏑ erscheint sowohl im 2 wie im 3 Gana, der außerdem –⏑⏑ oder –– sein kann, wahrend anderseits der 4 Gana ausschließlich Anapäst ist Von dieser letzten Einschrankung abgesehen entspricht aber Puspadantas „Mātrāsamaka“ genau dem, was Hem als Pādākulaka bezeichnet Dieses Metrum entsteht nach Hem durch die hier

nicht näher zu beschreibende Mischung von Pādas des Mātrāsamaka mit solchen von vier Abarten davon, wodurch sich (und zwar, wie u a die Praxis Kedāras zeigt, entgegen meinen Ausführungen OLZ 1929 Sp 949 auch für Piṅgala) für den 2 und 3 Gaṇa die Möglichkeit von ⏑–⏑ ergibt Von diesem Metrum unterscheidet sich wiederum Puṣpadantas „Pādākulaka" durch die Gaṇa Einteilung 6 + 4 + 4 + 2 mit der Möglichkeit von ⏓⏑⏓⏑ im 1, ⏑⏓⏑ im 2 Gaṇa, es ist somit identisch mit dem zweiten „Hauptmetrum" (HP No 2/3), bis auf den Schluß sämtlicher Pādas auf Länge (nicht auch Doppelkürze) — und die Sprache denn sowohl die Mātrāsamaka-Kaḍavakas als das Pādākulaka-Kaḍavaka sind prakritisierend

HP S 191 habe ich das zweite „Hauptmetrum" des Ap -Epos provisorisch als „Adilā Pādākulaka" bezeichnet und als nicht mehr auflösbare Vermischung zweier Metra erklärt einer ursprünglichen Adilā des Schemas 4×4 mit Ausgang nur auf Doppelkürze und eines ursprünglichen Pādākulaka des Schemas 6 + 4 + 4 + 2 mit Ausgang nur auf Länge Das hier postulierte Pādākulaka liegt uns nun von Puṣpadanta ausdrücklich als solches bezeugt vor, seine Verwendung als prakritisierendes Ziermetrum von Einzelkaḍavakas schließt die Benennung des zweiten Hauptmetrums als Pādākulaka aus Ebensowenig dürfen wir es selbstverständlich Adilā nennen, unter welchem Namen es s Zt von Jacobi in die Metrik eingeführt wurde Die Lösung der schon rein praktisch nicht unwichtigen Frage, wie denn nun eigentlich dieses neben der Paddhaḍikā gebräuchlichste Metrum des Ap -Epos zu nennen sei, kann, wie ich glaube, die Hindi-Metrik bringen Denn es ist ja nicht zweifelhaft, daß dieses Metrum genau identisch ist mit einem der geläufigsten der Hindi-Epik, dem Versmaß, in dem, in regelmäßiger Abwechslung mit Dohās, fast das gesamte Rāmacaritmānas abgefaßt ist der Caupāī Die metrische Gleichheit beider Maße ist vollkommen bis auf die Verwendung der Caupāī als Strophe zu 4 Pādas statt der Distichen des Ap, ein Sachverhalt, der sich aber bei der Paddhaḍikā (im Prithirāj Rāsau *Paddharī*) genau wiederholt, an der Gleichsetzung also nicht irremachen darf Nun liegen bei Tulsīdās die Dinge ganz klar ein einheitliches Metrum, Caupāī genannt, mit dem Ap -Metrum genau identisch Anders im Prithirāj Rāsau Durchblättern wir den Text, und zwar gleichviel ob den Torso von Hoernles Ausgabe in der Bibliotheca Indica oder die sechsbändige Ausgabe der Nāgarī Pracāriṇī Sabhā, so finden wir dort in buntem Wechsel angegeben die Metra Arilla, Muril(l)a[1], Caupāī, Vāghī Skandieren wir aber die betr Strophen aus, so ist metrisch nicht der geringste Unterschied festzustellen, vielmehr sind alle gleich der Caupāī des Rāmacaritmānas, was für Murila Hoernle selbst auf S 207 (Anm) hervorhebt "This metre is apparently identical with the well-known caupāī in which e g the greater part of Tulsidas' Ramayan is written."[2] Es ist aber z B auch für die „Arilla" von einer Beachtung der von Kellogg (Hindi Grammar S 578) gegebenen Regel, daß sie auf ⏑⏑ enden müsse, nicht die Rede Also auch hier tatsächliches Zusammenfließen mehrerer verschiedener Metra in das, was im Rāmacaritmānas durchweg Caupāī heißt und mit dem Ap -Metrum identisch ist Und eben darum scheint mir schon für dieses Ap -Metrum, das zu den Theorien Hem s (und des Prākṛta Piṅgala) nicht mehr paßt, der von dieser Theorie noch nicht überlieferte Name Caupāī die gegebene Bezeichnung selbst wenn die Ap -Dichter sie noch nicht selbst gebraucht haben sollten, ist sie jedenfalls praktisch brauchbar und sachlich einwandfrei —

Drei Kaḍavakas des ĀP sind in Metren verfaßt, die mit dem Vedha zwar nicht identisch, aber ebensowenig davon zu trennen sind 14, 7 besteht aus 8 Zeilen von je 15 Gaṇas, Zeilen, die sich nur durch das Fehlen des besonderen Anfangsgliedes von echten Vedhas unterscheiden, sie beginnen also –⏓ | ⏑–⏑ statt ⏓⏓ | ⏓⏓ | ⏑⏓⏑ Bei 14, 2 ist Vaidyas Text in einigen Fällen sicher zu verbessern (s oben) In anderen bleibt es zweifelhaft, wie weit sich der Dichter nur in dem tatsächlich vom Metrum gelassenen Spielraum bewegt Nach der oben (S 596) vorgenommenen Bereinigung haben wir vier Zeilen von je 18 Gaṇas, 1 und 4 beginnen wie die von 14, 7, schließen aber ⏑ ⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | –– bzw ⏑–⏑ | –– | –– | ⏑–⏑ | ––, 2 und 3 schließen regelmäßig, beginnen aber –– | –– | ⏑–⏑ | bzw ––– | –– | ⏑ ⏑⏑⏑ Es ist durchaus möglich, daß alles dies erlaubte Variationen sind 20, 5 endlich besteht aus 10 Zeilen, deren Länge zwischen 17 und 24 Gaṇas schwankt und die alle mit –⏓ | ⏑–⏑ beginnen, aber teils mit ⏑⏓⏑ | –– | ⏑–– (7 Pādas), teils „regelmäßig" mit ⏑⏓⏑ | ⏓⏓ | ⏑–⏑ | –– (d h also in jedem Falle mit ⏑––) schließen Vor der Ghattā dieses Kaḍa-

1) Nach Hem V 37 comm nennen andre eine Adilā mit Yamaka aller vier (nicht nur je zweier) Pādas Maḍilā Mit diesem „Maḍilā" ist „Muril(l)a" zweifellos identisch

2) Hinzugefügt sei, daß diese Murilas auch den nach Hem s Angabe (s vorige Anm) zu erwartenden gleichen Reim aller 4 Pādas nicht aufweisen

vakas nun haben alle Hss die doch wohl auf Puspadanta selbst zuruckgehende Bemerkung *imī Visamasīsaya-chanda-jāī kahıyā,* und ein Metrum des Namens Visamasīrsaka wird tatsächlich von Hemacandra gelehrt

Chando'nuśāsana IV 90 (Druck fol 35a) beschreibt zunächst das Samasīrsaka Theorie und Praxis Hem s, die ich hier nicht im einzelnen vorfuhren will, ergeben, daß es sich um eine Strophe von 4 gleichen Pādas handelt, die mit –⏓|⏑⏓⏑ anfangen und mit ⏓⏓|⏓⏓ ⏓⏓|⏑– schließen und dazwischen beliebig viel allgemeine Vedha-Glieder (⏓⏓|⏑⏓⏑) enthalten können, nur daß sich durch die Ableitung der Strophe aus dem Metrum Gāthā fur den Pāda eine Mindestzahl von 12 Ganas ergibt, Hem setzt uns eine Mammut-Beispielstrophe von 4×38 Ganas vor[1] IV 91 folgt dann das Visamasīrsakam Seine ebenfalls vier gleichen Pādas beginnen 6+⏑⏓⏑, Fortgang und Schluß wie beim echten Vedha Da der Pāda nach Hem entsteht durch Anfugung einer ungeraden Anzahl von allgemeinen Vedha-Gliedern („4-Gana-Paaren“) an das Metrum Mālāgalıtaka (6+10×4), ergibt sich auch hier eine Mindestlänge, die nicht unterschritten werden kann, die Beispielstrophe hat 4×25 Ganas[2]

Und wieder mussen wir feststellen, daß sich Puspadantas Visamaśīrsaka von dem Hem s in mehreren wichtigen Punkten unterscheidet Anfang und Schluß sind ganz anders, und es scheint, wenn man 14, 2 und 14, 7 vergleicht, daß das *visamatva* von Puspadantas Visamasīrsakam nicht wie bei Hem in der ungeraden Zahl der Ganas, sondern in der ungleichen Länge der Pādas besteht! Daruber hinaus ergibt sich, daß keins der beiden vedhaartigen Metren Hem s mit keinem der drei Metra von ĀP 14, 2, 14, 7, 20, 5 sich deckt Fur die Geschichte der indischen Verskunst am wichtigsten endlich ist die allgemeine Feststellung, daß der Vedha des Kanons nicht allein geblieben und wieder verschwunden ist, sondern in Gestalt einer Reihe von Metren, die man vielleicht als seine Nachfolge-Metra bezeichnen könnte, in die Ap -Kunstdichtung Eingang gefunden hat

In einem andern Falle stellt sich unser Text auf die Seite Hem s gegen den Prākrta Pingala Das Metrum HP No 6 (ĀP 9, 6, 21, 6, 22, 6, 26, 8) heißt nach letzterem Sankhanārī, nach Hem Somarājī die Hss nennen es Somarāī!

HP S 194 wagte ich nicht, eins der beiden Metra 16 und 17 mit einem der von Hem gelehrten achtmorigen Metra gleichzusetzen, von denen mir Madanavilasitā wegen der Gana-Einteilung 5 + 3 von vornherein auszuscheiden schien Das Metrum HP No 17 kommt im ĀP in zweifacher Verwendung vor als Metrum der Einzel-Kadavakas 4, 7, 8, 4, 15, 9 und 10 — und als Anfangsstrophe im Paricceheda 6 Im ersten Falle nennen es die Hss Lahiyā (GK) oder Lahiyalayā (MBP), im zweiten Falle aber ist jeder Strophe der Name Malayavilasiyā vorgesetzt Wir lernen hieraus zunächst, daß ein- und dasselbe Metrum bei Verwendung als Einzelstrophe oder Kadavaka-Metrum verschieden heißen kann, daß also meine Bedenken gerechtfertigt waren (HP S 192 unten), den Namen der Ghattā Pāranaka auf das gleichgebaute Hauptmetrum 4 zu ubertragen Zweitens aber ist der Name *Malayavilasiyā* schwerlich von Hem s *Madanavilasitā* zu trennen, und wir merken, abgesehen von der verschiedenen Form des Namens, auch hier wieder einen Widerspruch zwischen Hem s Theorie („5 + 3“) und Puspadantas Praxis an

In den bisher veröffentlichten Ap -Texten, auch dem HP, kam nur eine „Anfangsstrophe“ (vgl HP S 183) vor, die in den Hss regelmäßig durch ein vorgesetztes „*duvaī*“ gekennzeichnet wird Im ĀP finden sich Anfangsstrophen merkwurdigerweise nur in den Paricchedas 4—10, 14 und 16, aber hier treffen wir in jedem Pariccheda (außer 14) ein neues Metrum, dessen Name ebenfalls jeder einzelnen Strophe vorgesetzt wird 4 Jambhettiyā, 5 Racitā, 6 Malayavilasiyā, 7 Khandayam, 8 Āvalī, 9 Helā, 10 und 14 Duvaī, 16 Āranāla Von der Malayavilasiyā ist eben schon die Rede gewesen Die Jambhettiyā ist identisch mit der (uneigentlichen!) Ghattā HP No 28[1], die wir also nun benennen können, Hem beschreibt VII 67 eine dvipadī (unsere Strophe ist eine catuspadī!) Jambhedikā (im Beispiel Jābheddiā) der Form (4 + 5) 2mal — Die ubrigen funf Nicht-Duvaīs aber sind sämtlich nahe Verwandte der Duvaī sie finden sich mit dieser zusammen bei Hem im Khanjaka-prakarana des IV Adhyāya Dies unterstreicht zugleich die Richtigkeit meiner Gleichsetzung der Duvaī mit der Khanjaka-Strophe Dvipadī (Hem IV 14)

1) Darin lies am Anfang des 1 Pāda *sāra°* st *sara°*, Schluß des im Druck falsch abgeteilten Pāda *°lacchī tihuana manaharē,* Pāda 3 Anfang lies *papphulla* st *°llıya*

2) Pāda 1 bei *avirala-dhāra punja* fehlt 1 More (⏑⏑⏑|⏑'–|⏑–⏑), Schluß *turidam amaranarō,* 2 Schluß lies *bhara bhangurida kandharai tammai varāha pavarō,* 3 am Anfang fehlt 1 More (⏑––), 4 Anfang *su visamasīsayāī* st *°sisa°*, *karavāla dhārā* st *°dha°*

1) Doch hat diese Strophe Reim b/d, die Jambhettiyā Reim a/b, c/d

statt, wie Jacobi wollte, mit der Dvipadī Upabhramarapada (Hem VII 5, vgl HP S 195) —

Das Angeführte ließe sich leicht vermehren, ich breche jedoch ab, um noch auf den Inhalt des ĀP einzugehen

Den Biographien des 1. Tīrthankara Ṛṣabha und seines Sohnes, des 1 Cakravartin Bharata, die den Inhalt des ĀP bilden, kommt innerhalb der „Geschichte der 63 Großen Männer" erhöhte Bedeutung zu Nicht nur müssen R und Bh als die ersten Vertreter ihrer Gattung naturgemäß besonders ausführlich behandelt werden, nicht nur bedingt die erste Verkündung der Jaina-Lehre durch Rsabha eine besonders große Anzahl dogmatischer Exkurse, Predigten usw Es kommt hinzu, daß das ĀP die Entwicklung vom Goldenen Zeitalter zur gegenwärtigen Welt- und Gesellschaftsordnung und somit die Entstehung aller kulturellen und sozialen Einrichtungen, Satzungen, Riten, Bräuche usw in jinistischer Sicht darzustellen hat So ist es verständlich, daß die Digambaras (die gerade auf den letzten Gesichtspunkt besonderen Wert legen, vgl v Glasenapp in Festgabe Jacobi S 331—345) diesen nur zwei von den 60 Caritas[1] umfassenden Teil der Welthistorie als das „Ādipurāna"[2] den 58 Caritas des „Uttarapurāna" gegenüberstellen Wenn allerdings diese beiden Teile sich in der „klassischen" Sanskrit-Weltgeschichte der Digambaras verhalten wie 3 2 (12000 8000 Śloken), so lehrt uns jetzt Puṣpadantas Werk, daß daran der Umstand der Fortsetzung und Vollendung des von Jinasena Begonnenen durch seinen den Stoff weit mehr zusammendrängenden Schüler Gunabhadra die Schuld tragen muß, denn Puṣpadantas ĀP macht nur etwas über ein Drittel seines Mahāpurāna aus · immerhin noch mehr als das Doppelte wie bei Hemacandra, dessen Ādiśvaracaritra nicht ganz ein Sechstel des Triṣaṣṭiśalākāpurusacaritra bildet Fast genau gleich ist das Verhältnis in Śilānkas (Caupanna-) Mahāpurisacariya[3], wo (unter Nichtberücksichtigung der sehr langen Vorrede des Verf) auf das Ṛṣabha-Bharata-carita 46 von 286 Hs -Blättern entfallen

Eine Hauptursache für den größeren relativen Umfang des Dig -Werkes besteht jedoch noch darin, daß sein sehr beträchtlicher Schlußteil den Śvetāmbaras ganz unbekanntes Digambara-Sondergut darstellt dieser Teil ist die Geschichte von Jaya und Sulocanā, das Jayakumāra-purāna An ihm bestätigt sich noch einmal die oben behauptete verschiedene Art der Stoffbehandlung durch Jinasena und Guṇabhadra, dessen Anteil am Mahāpurāna genau mit dem Beginn dieses Abschnittes (Ādipurāna Kap 43) einsetzt er umfaßt im Sanskrit-Text mit 1460 von rund 12000 Śloken ein knappes Achtel des ĀP, bei Puṣpadanta dagegen mit 213 von 754 Kadavakas weit über ein Viertel

Ursprung und Zweck dieses Dig -Sondergutes[1] bleiben einigermaßen dunkel Jaya ist der Sohn des Königs Somaprabha von Hastināpura und damit der Neffe jenes Śreyāmsa, der Ṛṣabha das erste Almosen gab und sein erster Ganadhara wurde Sulocanā, die Tochter des Königs von Benares, wählt ihn auf ihrem Svayamvara, dem ersten, der in diesem Yuga stattfand, und als Held des ersten Svayamvara findet Jaya seinen hervorragenden Platz im ĀP

Purus tīrthakrtām pūrvaś, cakrinām Bharateśvarah,
dāna-tīrthakrtām Śreyān, kilâsau ca svayamvare

heißt es ĀP 43, 52 Um ihn aber im ĀP recht fest zu verankern, lassen die Digambaras Jaya schon beim Digvijaya Bharatas eine besondere Rolle spielen ihm allein war, wie wir bei Jinasena 32, 64ff lesen, die Bezwingung der Meghamukha-Nāgakumāras zu danken, als sie mit ihrem Dauerregen Bharatas Heer zu vernichten trachteten, und wegen des furchtbaren Schlachtgeschreis, das Jaya dabei ausstieß, er-

1) 60, nicht 63, weil die Tīrthankaras 15—17 zugleich Cakravartins waren und also doppelt zählen

2) Ich halte an der Erklärung dieses Titels (und damit auch des Titels Uttarapurāna) als Kompositum mit madhyama lopa fest vgl den Titel des I Parvans von Hemacandras Triṣaṣṭi° „Ādīśvaracaritra", die feste Dig Entsprechung von caritra ist purāṇa!

3) Von diesem noch ungedruckten Prakrit Prosawerke, dessen Unzugänglichkeit W Schubring mehrfach bedauert hat (G Gel Anz 1932 S 293, OLZ 1939 Sp 180f), habe ich durch die dankbarst anzuerkennende, verständnis und vertrauensvolle Vermittlung des Muni Puṇyavijaya kürzlich die in Patan befindlichen Hs erhalten Es handelt sich um eine moderne Abschrift der Jaisalmerer Palmblatt-Hs (Catalogue of MSS in Jesalmere Bhandars — GOS XXI — No 311) Diese Abschrift ist zwar *fehlerhaft, aber immerhin durchaus* lesbar Ich gedenke auf Grund ihrer später an anderer Stelle über das Werk zu berichten, kann aber jetzt schon versichern, daß es als Quelle Hemacandras keinesfalls in Frage kommt, es ist teilweise sehr knapp, ja unvollständig und Hem s Werk sachlich weit unterlegen

1) Guṇabhadra bezeichnet in seiner Vorrede (pīṭhikā) 43, 8 die Jaya Sulocanā Geschichte als eine „cūlikā", also eine Art Anhang, zum „Ṛṣabha purāṇa", sie bildet aber nicht dessen absoluten Schluß, sondern es folgen auf sie noch Ṛṣabhas Gemeindestatistik, letzte Predigt, Erlösung, Verbrennung usw — Ein selbständiges Jayakumāra caritra verzeichnet Rai Bahadur Hiralal's „Catalogue of Sanskrit and Prakrit MSS in the Central Provinces and Berar" S 643 (Verf Brahma Kāmarāja)

hielt er den Ehrennamen Meghasvara und wurde, wie Puspadanta 14, 11, 16 erzählt, von Bharata eigenhändig mit dem *vīrapatta* gekrönt — Selbstverständlich endet auch dieser erste aller Svayamvaras — der als solcher ja typisch sein muß — mit dem Kampf des Siegers gegen seine minder glucklichen Rivalen, als deren Fuhrer hier Bharatas Sohn Arkakīrti auftritt soviel ich sehe, ist er sonst nicht bekannt, und es wird auch nirgends von seiner Geburt berichtet Aber so langwierige (und -weilige) Schlachtschilderungen auch Gunabhadra wie Puspadanta uns vorsetzen die eigentliche, recht ereignisarme und uninteressante Jaya-Sulocanā-Geschichte wird — deutliches Zeichen späten Ursprungs und ubrigens typisch fur die Digambara-Tradition (vgl HP S 119) — an Umfang weit ubertroffen durch eine unerhort verwickelte, bei Gunabhadra stellenweise bis zu völliger Unverständlichkeit komprimierte Vorgeburtsgeschichte

Nur ganz lose in den Rahmen dieser Vorgeburtsgeschichte gespannt ist das völlig selbständige Śrīpālacarita[1], das sich auf den ersten Blick von Anfang bis zu Ende als ein Gegenstuck zur (bzw eine Nachahmung der) Vasudevahindi (oder auch Bṛhatkathā selbst?) zu erkennen gibt und somit ganz vortrefflich in die Reihe jener „Zauber- und Vidyādhara-Geschichten" paßt, die ich HP S 119 Abs 4 als „vielleicht für die Digambara-Tradition uberhaupt charakteristisch" bezeichnet habe Eine genaue Analyse wäre nicht ohne Interesse, stößt jedoch auf einige Schwierigkeiten Gunabhadra hat es nämlich fertiggebracht, die außerordentliche Ereignisfulle dieser bei Puspadanta mit 82 Kadavakas (32, 1—36, 12) fast die Hälfte des gesamten Jaya-Romans einnehmenden Geschichte auf 250 Śloken (47, 1—250) zusammenzudrängen Sein nirgends sehr erfreulicher Stil zeigt sich hier von seiner unangenehmsten Seite, und obwohl die dem Text beigegebene Hindi-Ubersetzung[1] (offenbar aus den Glossen und dem Kommentar der benutzten Hss, vgl Vorrede S 1) manches ergänzt und erklärt, bleiben doch nach Gunabhadras nahezu unlesbarer Darstellung viele Zusammenhänge und Einzelheiten unklar Diese Behandlung der Geschichte durch Gunabhadra ist ubrigens insofern interessant, als sie beweist, ein wie fester und unentbehrlicher Bestandteil des ĀP sie bereits war, als er sein Werk schrieb — so gleichgultig, ja offensichtlich lästig sie ihm war, er wagte doch nicht, sie einfach wegzulassen Es lag ihm also jedenfalls schon ein fertig ausgebildetes ĀP bzw Mahāpurāna vor — Puspadantas Darstellung ist um vieles vollständiger und klarer, setzt aber doch, wie die meisten Ap -Werke, eine gewisse Bekanntschaft mit dem Stoff bereits voraus, auch ergeben sich eine ganze Reihe von Widerspruchen mit Gunabhadra, wie denn uberhaupt, wenn ich recht sehe, im ĀP die beiden Dig -Quellen bei weitem nicht so genau zusammengehen wie im HP

Zur Frage des Verhältnisses der uns vorliegenden Rezensionen des ĀP bzw Ādīśvaracaritra und ihrer etwaigen Quellen sei es zum Schluß gestattet, wenigstens schon einen vorläufigen Beitrag zu liefern

Als Rsabha Bharata zu sich entbietet, ihm mitteilt, daß er der Welt entsage und ihn zum Nachfolger einsetzt, gibt Bharata seinem untröstlichen Kummer hieruber Ausdruck und betont, wieviel lieber er, statt als R s Nachfolger zu herrschen, ihm weiter in Ehrfurcht dienen wolle Hier findet sich nun bei Hem und Puspadanta die folgende nahezu wörtliche Parallele

Trisastiśalākā I, 3	ĀP 7, 20
tvat-pāda-padma-pīthâgre luthato me yathā sukham,	*jam tuha niyadâsanai nivitthahu,*
ratna-simhāsane, svāminn, āsīnasya tathā na hi! 4	*tam na sokkhu hari-vīdhi*[2] *vaitthahu* 11

1) Nicht zu verwechseln mit dem Śrīpālacarita alias Siddhacakramāhātmya, das in den Śvet Fassungen des Ratnaśekharasūri (Sirivālakahā, 1342 Str, meist Gāhās, 23 Str Apabhramśa, datiert samvat 1428) und des Nayavimala (samv 1745, Sanskrit-Paraphrase d vorigen) gedruckt (Śresthi Devchand Lalbhai Jain Pustakoddhar 63 bzw 56), in der Dig Fassung des Brahma Nemidatta handschriftlich vorliegt (Berlin Ms or fol 2665), und dessen Beliebtheit mindestens 8 Gujarati Rāsas (davon 7 in Berlin) bezeugen Dieses Werk ist von dem hier in Rede stehenden vollständig verschieden, nur daß auch es starken Einfluß der Vasudevahindi aufweist (Reihe von Lambhas, genaue Nachahmung des Gandharvadattālambha usw)

1) Vgl v Glasenapp, Festgabe Jacobi S 332 Anm 6 Von den ebendort Anm 5 und 6 und in Vaidya's Introduction zu Puspadantas ĀP S XXXIV aufgefuhrten vier indischen Drucken des Ādipurāṇa ist in Berlin und Halle keiner vorhanden Herrn Prof v Glasenapp, der mir sein Exemplar auf längere Zeit zur Verfugung stellte, sage ich auch hier herzlichen Dank Eine zugängliche und kritische Neuausgabe dieses grundlegend wichtigen Textes ist ein dringendes Erfordernis

2) *hari-pītha* synon = *simhâsana*!

tvad-agre dhāvatah padbhyām *yathā mama svl ham, vibho,*		*jam mahu tuha aggai dhāvantahu,*	
salīla-sindhura-skandhâ- *dhirūdhasya tathā na hi!*	5	*tam na sokkhu gaya-khandhahī jantahu!*	12
tvat-pāda-pankaja cchāyā- *nilīnasya yathā sukham,*		*jam pāyadiyau tuha paya-chāhii,*	
jāyate me sita-cchattra- *cchāyācchannasya no tathā!*	6	*tam na sokkhu mahu chattahu chāhii!*	13
tvayā virahitah syām cet, *tat kim sāmrājya sampadā?*	7a	*manti-mahāsenāvai-pujjem* *paī rahiēna, tāya, kim rajjem?*	14

Kaum weniger genau ist die Übereinstimmung etwas später, als die Asketen, die mit Ṛṣabha zusammen der Welt entsagt haben, ohne es ihm in der Askese gleichtun zu können, staunend von ihm feststellen

kimpākānîva nâtty esa *phalāni madhurāny api,* *na svādūny api pibati* *kṣarānîva payāmsi ca,*	104	*na nhānam na phullam* *na bhūsā na vāsam*	
parikarmânapekṣaś ca *na snāti na vilimptia,* *vastrâlamkāra-mālyāni* *nôpādatte ca bhāravat*	105	*pahū pāniyam lēi* *nâhāra-gāsam*	8, 2, 6
śayanâdi-vihīno 'pi *nâyāsam anugacchati* *na parikliśyate śītô-* *snābhyām giri-varêbhavat*	106	*na sī'unha-vāēna* *jittō mahantō,*	
na hi ksudhām ganayati, *na jānāti tṛṣām api,* *sa-vairah kṣatriya iva* *nidrām api na sevate*	108	*na niddāe bhukkhāe* *tanhāe santo*	7
asmān anucarī-bhūtān *krtâgasa ivâdhunā* *na prīnayati drstyâpi,* *samkathāyās tu kā kathā?*	109	*na jampēi nâlōyaē* *kam pi bhiccam,* *niubbhō thiram samthiō* *ēma niccam*	8
api putra-kalatradi- *parigraha-parānmukhāh* *na jānīmah kim api yac* *citte cintayati prabhuh*	110	*na-yānēmi kim cintaē* *citta-majjhē —* *maim kammi samjōyaē* *samdusajjhē*[1]	9

Beide Parallelen sind nun auf Hemacandra und Puspadanta beschränkt weder bei Jinasena noch auch bei Śīlānka findet sich an den entsprechenden Stellen etwas Entsprechendes Da man nun kaum wird annehmen wollen, daß Hem ausgerechnet Puspadanta ausgeschrieben habe, so ergibt sich der interessante Sachverhalt, daß zwar Hem und Puspadanta an diesen beiden Stellen unzweifelhaft aus der gleichen Quelle schopfen, daß aber diese Quelle wenigstens für diese Stellen weder von Jinasena noch von Śīlānka benutzt worden ist Schon dies allein wurde genugen, die mindestens teilweise Unabhängigkeit Puspadantas von Jinasena, Hemacandras von Śīlānka zu beweisen Es ware merkwurdig, wenn genaue Durchmusterung beider Texte nicht noch weitere derartige Parallele zutage fördern wurde Sie gehören in eine Reihe mit der von mir HP S 67 Anm aufgezeigten Parallele, die fur die „Prinzenlisten" gemeinsames Zuruckgehen Hem s und Jinasenas auf eine in (doch wohl Sanskrit-[1]) Śloken abgefaßte Vorlage beweist, fur diese Partie also wiederum Hem s Schöpfen aus der Prakrit-Prosa Śīlānkas ausschließt

Es war der Zweck dieser Zeilen, zu zeigen, ein wie reiches, vielfach neues, schöne Ergebnisse versprechendes Material im ĀP und seinen Parallel-Werken der Durcharbeitung harrt Mit dem Wunsche, daß eine solche vergleichende

1) 9a entspricht Hem 110b, 9b Hem 110a!

Bearbeitung, und zwar nicht nur fur das ĀP, sondern fur die ganze „Geschichte der 63 Großen Männer“ möglichst bald unternommen werde, verbinden wir den andern, daß Vaidyas schweres und langwieriges, an seine Arbeitskraft und Ausdauer außergewöhnliche Anforderungen stellendes Unternehmen den finanziellen Schwierigkeiten zum Trotz schnell zu einem glucklichen Abschluß gelangen möge und Puspadantas magnum opus bald in drei Bänden vollständig vor uns liege

ingenuous and sometimes too artificial system which we have before us in the systematic treatises

3. If, therefore, these treatises are secondary as compared with the "occasional references", we must call tertiary all those numerous texts and passages that are based on the systematic treatises, quoting them and considering them as authoritative

It is clear that the neat distinction between 1 and 3—in some cases probably impossible of attainment—constitutes the real problem, but that, on the other hand the materials of the first category offer the best chances of discovering the junctures and weak points of the system and throwing light on the history of its origin and development

I may be permitted to illustrate this by the example of a canonical text whose analysis will, it is hoped, not only contribute to its own higher criticism but also throw light on some figures of Jain mythology and on the connexions between the legendary biographies of Tīrthankaras and Buddhas

The 5th chapter of Jamb. is a self-contained, independent text giving an extensive description of the birth-consecration performed by the gods for every new-born Tīrthankara, the so-called *janmakalyāna*[3] Though containing many cosmographic and mythological data—moreover partly in memorial stanzas whose antiquity is proved by their metre, the śloka,—it has not been used by KIRFEL It is composed of two very distinct parts, of which the present investigation will mainly deal with the first Its contents are briefly as follows

Alarmed by the shaking of their thrones, several groups of *disākumārīs* betake themselves in succession to the birth-house The first to appear are the eight disākumārīs living in the underworld (*aheloga-vatthavvāo disākumārī-mahattariyāo*), the names being enumerated in a śloka ; each of them is accompanied by that numerous retinue of dignitaries, officials, troups, etc which the systematic mythology only ascribes to the indras of the different classes of gods or celestial regions After reverently greeting the Tīrthankara and his mother and praising the latter by a hymn, they clear, with the help of a "world-destruction-storm" (*saṃvaṭṭa-vāya*) which they effect by magic, the ground around the birth-house to a distance of one yojana of grass-blades, leaves, fragments of wood, and dirt of any kind and then range themselves singing by the side of mother and child As the second group, there appear the eight disākumārīs living in the upper world (*uḍḍha-loga-vatthavvāo*), enumerated in a second śloka They greet mother and child exactly like the first eight, by a rain of scented water falling from clouds created by their magic, they precipitate the dust, they cause a rain of flowers to fall from flower-clouds likewise created by them, and range themselves singing Next, there arrive successively, enumerated in four ślokas, the four groups of eight disākumārīs each residing on the eastern, southern, western, and northern Rucaka (*puratthima-Ruyaga-vatthavvāo* etc), after greeting mother and child like their predecessors, they are content merely to range themselves singing, holding in their hands mirrors, vases, fans, and chowries respectively They are followed by the four disākumārīs of the intermediate points of Rucaka (*vidisi-Ruyaga-vatthavvāo*, enumerated in a defective śloka line), who likewise merely range themselves, carrying lamps in their hands So much the busier is the last group, the four

3 Cf Schubring, p 23

disākumārīs of Central Rucaka or the centre of Rucaka (*majjhima-Ruyaga-vatthavvāo* or *Ruyaga majjha-vatthavvāo*), enumerated in a very defective half-śloka : they cut off the umbilical cord and bury it, they create by magic one plantain arbour each to the east, south, and north, of the birth-house, in each arbour a hall (*cāussāla*), in whose centre there is a magnificent lion-throne ; they carry mother and child first to the southern arbour, seat them on the lion-throne and anoint and massage them with precious oils and fragrant essences This is followed, on the lion-throne in the eastern arbour, by a threefold bath with *gandhodaya*, *pupphodaya* and *suddhodaya* and the putting on of every kind of ornaments Then the two are carried to the throne in the northern arbour Ābhioga gods are called and ordered to fetch *gosīsa*—sandalwood from the Cullahimavanta With this wood the disākumārīs, after twirling fire with two sticks, kindle a blazing flame and perform an agnihoma as bhūtikarman Of the ashes of this fire[4] they make an amulet and hang it round the child's neck, they beat together at his ear two balls of stone wishing him that his life may last as long as the rocks ("*bhavau bhayavaṃ pavvayāue*!") Finally they carry mother and child back to the birth-house and put them down on their couch, by the side of which they, too, range temselves singing

Certainly nobody would miss anything if this were the end of the celebration and the disākumārīs now returned to their abodes Actually, however, the greater part of the narrative is still before us With a prolixity hardly to be surpassed, the text now proceeds to relate how the throne of Sakka, the indra of Saudharma, shakes, how Sakka, recognizing the reason, descends from the throne, kneels down and recites a stotra in praise of the new-born Jina, how he then calls Harinegamesi and orders him to convoke the other gods of his heaven, how this order is carried out, how by Sakka's command the ābhioga god Pālaka builds a phantastic "travelling vimāna"[5] (*jānavimāna*) described in great detail with a profusion of varnakas,—and how Sakka with the many tens of thousands of his retinue mounts the vimāna and flies to the birth-house There he greets mother and child with the words used previously by the disākumārīs, who are expressly referred to on this occasion but not mentioned again in the whole rest of the story He puts the mother to sleep, creates a double of the child, and puts it at her side, he then creates five Sakkas (i e, quintuplicates himself), of whom one carries the Tīrthankara, one holds an umbrella over him, one each go at his two sides carrying chowries, and one precedes him with a vajra : the description of this procession is repeated in a memorial gāhā Now the whole host of gods betake themselves to the Paṇḍaga grove on the summit of Mt Meru where Sakka sits down facing east on the *abhiseya-sīhāsana* placed on the *abhiseya-silā*[6]

The text goes on to relate the arrival of the rest of the gods, or to be more exact of the indras (63 in all) of all the celestial regions and classes of gods with their

---

4 Thus the passage is understood by Hemacandra (*HTr* I 2, 315)

5 According to KIRFEL, p 302, 313, Pālaka is the name only of the yānavimāna, not of its maker Our text, here as well as further below, expressly calls all the names of the list given by KIRFEL on p 302 as the names of the vimānas "*jānavimāna-kārī*"—KIRFEL omits to mention that the convocation-bell called Sughoṣā in the southern kalpas is called Mahāghoṣā in the northern kalpas

6 The systematic texts enumerate to the east, south, west, and north of the Paṇḍaga grove the four rocks Pāṇḍu(kambalā), (Ati)pāṇḍukambalā, Rakta(kambalā) and (Ati)raktakambalā, the term *abhiṣekaśilā* is wanting in KIRFEL (p 232f)

retinues . first the indras of the rest of the vaimānika gods, the last one being Accuya, then the indras of the ten classes of bhavanavāsins (including the disākumāras, who are expressly mentioned), then those of the vyantaras and finally those of the jyotiṣkas, the last to appear being the sun and the moon For every Indra the interminable account given of Sakka is to be repeated, the text naturally as a rule contenting itself with a remark to that effect, but enumerating in every case, in a kind of tabular form, the variations of the numbers of the different categories of followers, the names of the yānavimānas, etc When at last all the gods are assembled, Accuya orders the ābhioga gods to collect the materials for a great Tīrthankarâbhiṣeka The ābhiogas thereupon create by magic 1008 jars each of nine different materials, 1008 each of bhiṅgāras, mirrors, boxes, thrones, chowries, umbrellas, etc, and they fetch : water and all kinds of lotuses from Kṣiroda, and Puṣkaroda, water and soil from the three tīrthas (Magadha, Varadāma, Prabhāsa) of Bharata and Airāvata, water and soil from the banks of Gangā and Sindhu, flowers, garlands, herbs, and fragrant soil from the Cullahimavanta, water, lotuses, soil etc from the lakes, rivers, mountain ranges, and tīrthas of every continent, and lastly also from each grove of Mt Meru With these materials, Accuya now performs the great abhiṣeka, to the accompaniment of rejoicings of the gods the interminable description of which again fills several printed pages The whole narrative, from the order given to the ābhiogas to the rejoicings of the gods, is now to be repeated verbatim for each of the other vaimānika indras down to Īsāna (i e excluding only Sakka) as well as for the indras of the other three classes of gods Then Īsāna creates five doubles of himself who take care of the child in exactly the same way as the five Sakkas have done so far, and now last of all Sakka, too, gets busy : he creates to the E, S, W, and N of the Tīrthankara four white bulls from whose horns eight jets of water rise to the sky, unite and fall down on the Tīrthankara Then the text directs us to repeat once more for Sakka the description of the great abhiṣeka performed by the other Indras Lastly Sakka again creates five Sakkas who carry back the Tīrthankara to the birth-house just as they had brought him ; they lay him down by his mother's side, exchanging him for the double created by Sakka, and waken the mother from her sleep Sakka then bids Kubera perform a shower of treasures, an order the latter has executed by the jambhaga gods Finally Sakka issues, through the ābhiogas, a proclamation to the effect that if anybody "*asubhaṃ manaṃ pahārei*" towards the Tīrthankara or his mother, his head will split into a hundred pieces

The narrative thus briefly summarized pretends, as has been stated above, to be a kind of pattern that is to be used for every description of a Tīrthankara's birth, a form, as it were, that is to be filled in with the name of any Tīrthankara whose birth is to be narrated. It is, however, remarkable that the classical canonical biography of Tīrthankaras, the Jinacariya, has not made use of this pattern ; the descriptions it gives of the births of Mahāvīra and the rest of the Jinas contain nothing whatever of what is related in Jamb V[7] On the other hand, Malayagiri is probably right in assuming that Āv. Nijjutti I 184 :

7 That this text in its present form is younger than the "Kalpasūtra" is shown by the fact that for laying the scenes of events or introducing persons (e.g Sakka) it has, like so many angas and uvangas, recourse to the "classical" descriptions of the *Jinacariya*

The second place in the list of Sūriyābha's retinue is occupied by his four *aggamahisīo* At the corresponding place in the retinue of the disākumārīs, we find four *mahattariyāo* Now as this title is regularly given also to the disākumārīs themselves, this is obviously unoriginal, the *mahattariyāo* having been changed from the *aggamahisīo* of *Rāy* because the latter were of course impossible in the retinue of females That *Jamb* actually draws from *Rāy* becomes still clearer in the passage describing the rejoicing of the gods during the abhiṣeka *Rāy* repeatedly says *"app' egaiyā devā Sūriyābhaṃ vimānaṃ . karenti"*, the dots standing for a varying adjectival compound in the accusative The redactor of *Jamb* V has retouched this passage somewhat carelessly : by merely striking off *Sūriyābham vimānaṃ* he has left the adjectival compound without any substantive to agree with Further, after struggling with the tiresome, almost unparalleled prolixity of the descriptions of the yānavimāna and of Sakka's journey to the birth-house, it is surprising to find the ensuing events, of much greater importance for the real subject matter of *Jamb* V, viz the creation of the Jina's double and Sakka's journey to Mt Meru, dealt with quite concisely in a few lines The same discrepancy of style and disproportion of extent exist between the interminable description of the abhiṣeka common to *Jamb* and *Rāy*, and the whole rest of *Jamb*. V.

Now obviously a description like that of the yānavimāna or the abhiṣeka is quite appropriate in a text like *Rāy* which—except, of course, the wonderful old dialogue forming its last part—would seem to owe its existence mainly to the desire of a theologian to give vent to his imagination in the detailed and circumstantial descriptions of celestial things and conditions—descriptions which by their unmeasured exuberance and their tumid style[11] clearly betray their comparatively late origin In a text like Rāy, these descriptions are given for their own sake and form integral parts of the whole, while in Jamb V they are mere annoying digressions threatening to burst the frame of the story[12]

If any doubt were left, it would be removed by the Digambar version of the janmakalyāna Unfortunately, its most authoritative rendering in Jinasena's *Ādipurāna* is not at present accessible to me.[13] I shall have to rely instead on Puṣpadanta's *Apabhraṃśā* rendering in his *MP*[14] and on the descriptions of the janmakalyāṇas of Tīrthankaras 2-24 in *GU*, the latter are all very short (many of them

11 WEBER's harsh judgment (*Indische Studien* 16, 386), breathing even stronger indignation than his well-known censure of Bāna's *Kādambarī*, may be quoted . "This might rather be said to be no style at all, it far exceeds the usual measure, rather excessive itself, of these sacred texts. One is directly reminded of the *Kādambarī*, though, of course, Bāna's work, by the poetical strain of its ideas and images, is considerably superior to this confused and tasteless medley "—According to the classification attempted above, the cosmography of *Rāy*. would belong to the third category, if it is not rather to be regarded as an offshoot of the texts of the second category, the systematic treatises For us, the text has a certain interest mainly because, as SCHUBRING, p 37 remarks, the detailed descriptions of a Jina temple, of stūpas etc, particularly also of the worship of images and relics, "certainly follow terrestrian models."

12 The same is true of the god Vijaya's residence and abhiṣeka in *Div*.

13 I venture to suggest that a new critical edition of this very important text is an urgent desideratum

14. Ṛṣabha *MP* 3, cf VAIDYA's edition, Nemi *MP* 87, 13-17, cf my edition and translation in my "Harivaṃśapurāna",

consisting of a single śloka), but their very restriction to a few constantly recurring main points renders these points the more certain Finally, we have four pretty extensive descriptions of janmakalyānas in *JHp*[15], which, however, must be used with caution since, as I have shown in my "*Harivaṃśapurāṇa*", only *JA*, *GU* and *MP* give the true and unadulterated Digambar version while *JHp* largely draws from Śvetāmbar tradition as well But one of those main points on which all Digambar sources just named agree is that Śakra does not fly to the birth-house in a vimāna but on his elephant Airāvata—it would be needless to dilate upon the originality of this version! The same originality is, however, evident in several other features of the Digambar version, and with its help it is not too difficult to elucidate the gradual development of the second part of *Jamb* V

By comparing all the renderings enumerated above we get the following standard form of the Digambar janma-kalyāna :

After the Jina's birth has shaken the thrones of the indras, the gods of the four classes hasten to the birth-house, the vaimānikas being alarmed by bells, the jyotiṣkas by lions' roars, the vyantaras by drums, and the bhavanavāsins by conch-shells The gods use not only vimānas, carriages, palanquins, etc, but also every conceivable kind of riding animals such as buffaloes, bucks, horses, tigers, panthers, rhinoceroses, makaras, antelopes, hamsas, peacocks, parrots, ducks, and serpents Śakra, as stated above, rides on his elephant Airāvata, together with his consort Śacī It is the latter who, entering the birth-house, exchanges the child for the double created by Śakra and puts the mother to sleep She hands the child to her husband who, as the texts usually put it, places it "on the shoulder" of his elephant, and then they travel through the air to the rock Pāṇḍuka on Mt. Meru, Īśāna holding an umbrella over the child ; *MP* 3, 11, 11 alone adds that besides the Indras of Sanatkumāra and Māhendra fan it with chowries Assisted by the rest of the gods, Śakra performs the abhiṣeka with jars filled with water from the milk-ocean ; the Jina is adorned, anointed, and clothed, he is given his name and brought back to his parents

Probably the most remarkable feature of this version is the rôle played by Śakra The hierarchy of the system, with its four classes of gods and their indras, is indeed known and presupposed ; but nevertheless, without any regard to the rulers of higher celestial spheres made his superiors by divines and cosmographers, Śakra actually is —exactly as e g in the story of the transfer of the embryo in the *Jinacarıya*—still simply the old King of gods The gods are called "*Saudharmendra-purassarāh*" (*GU* 71,39) or "*Saudharma-pramukhāh*", and in reality it is Śakra alone who performs the whole abhiṣeka—the other gods are mere spectators, there is no question of an abhiṣeka performed by Acyuta and the rest of the indras.

Let us now consider once more the second part of the narrative of *Jamb* V! The abhiṣeka is there performed successively and in due order by all the indras of the four classes of gods, beginning with Accuya as the highest of them Sakka alone is left out of the normal order and kept waiting till the very end, and of him alone something is told which is different from the abhiṣeka borrowed from *Rāy*, viz the creation of the four white bulls from whose horns eight jets of water rise, unite and fall down on the Jina. Quite obviously, this is the only original abhiṣeka The reviser who inserted into the text the passages from *Rāy* did not dare to sup-

15 Mahāvīra · 2, 26-44 ; Ṛṣabha · 8, 105-237 , Munisuvrata ; 16, 24-18 , Nemi 38, 14-55

press this original version, on the other hand, he was not content simply to add the description of *Rāy* for Sakka alone He evidently did not think it proper that the abhiṣeka should be performed by Sakka alone and not at least also by those indras who according to the system are his superiors It was only a little step further to the idea to have performed the abhiṣeka by all the indras, neatly arranged in descending order As, however, Sakka's special activity would have formed an awkward interruption of the series, he was placed at the end At this point, the speculating pedantry of our revisor reveals itself in a particularly characteristic detail during the abhiṣeka performed by the 63 indras, the Tīrthankara must be thought of as resting in the lap of one Sakka seated on the throne while the other four Sakkas are standing around him with parasol, chowries, and vajra If now Sakka is to perform the abhiṣeka, somebody else—so our revisor reasons—must necessarily hold the child while he is doing so! This, and this alone, must be the meaning of the creation of five doubles of himself by Īsāna as well[16] On the way back to the birth-house, these five Īsānas are again replaced by the original five Sakkas

As to this curious self-quintuplication of Sakka, which, though not unreasonable, yet looks rather unoriginal, the more so since it is unknown to the Digambar version, it is difficult to explain it convincingly, but a conjecture may be ventured We have seen that in the Digambar version Īśāna holds an umbrella over the Jina seated on Śakra's elephant, and that Puṣpadanta once adds that the indras of Sanatkumāra and Māhendra fan him with chowries It is not inconceivable that a revisor of Jamb V had before him a text in which four higher indras acted as parasol-, chowrie-, and vajra-bearers, and that he thought improper that gods superior in rank to Sakka should act as his assistants or servants; on the other hand, replacing them by lower gods inferior in rank to Sakka would have detracted from the Tīrthaṅkara's dignity, and thus he hit upon the expedient, worthy of his theological acumen, to split up the one Sakka into five doubles Whether this conjecture is right or not—we must not omit to note that during the Jina's transport by the five Sakkas to Meru and back the big yānavimāna is never mentioned it is completely lost sight of after Sakka's arrival at the birth-house—one more proof (though hardly needed any longer) that it is a later addition from *Rāy*

To sum up The story of Sakka's janmâbhiṣeka forming the base of Jamb V is old Its agreement with a Digambar version in the most characteristic points—exchange of the child for a double created by Śakra while the mother is put to sleep, performing of the abhiṣeka on Mt Meru—proves that it goes back at least to the time before the separation of the two Jain churches A further proof of considerable antiquity is the rôle played by Śakra, incompatible with the finished cosmographic-mythological system and thus pointing back to a time before the latter was fully developped But while the Digambars even after the fixation of the later system left the story on the whole unchanged, taking no offence at the discrepancies thus resulting, a Śvetāmbar theologian hit upon the idea to embellish the comparatively plain and concise narrative by inserting lengthy passages from Rāy[17], taking this opportunity

16 According to SCHUBRING, p 22, these Īsānas wash the Tīrthankara I am unable to trace a statement to this effect in the text

17 He may have been influenced by the fact that the abhiṣeka in Rāy. is performed on the occasion of Sūriyābha's manifestation (*utpatti*), which corresponds to the birth of a human.

to retouch it thoroughly with a view to bringing it into perfect agreement with the cosmographic system Being incorporated into the canon, the result of his labours became an obligatory model for all later Śvetāmbar authors We have here a particularly instructive illustration of the fact that being contained in the canon does not in itself warrant greater antiquity— or high antiquity at all—of a version or passage, and that the Digambars' suspicion of the Śvetāmbar canon is, for certain portions of it, not quite unfounded.

When, after this analysis of its second part, we take a general view of the whole of Jamb V, it need hardly be pointed out that the two parts of which this whole is composed, viz the celebration held by the disākumārīs at the birth-house and the abhiṣeka performed by the gods on Mt Meru, must have been originally independent, being knit together very loosely even in the present text What is performed by the disākumārīs is an elaborate ceremony as complete as might be desired, and it is hardly possible to dismiss it, as SCHUBRING p. 22 does, as the "performing of the preparations" —the less so since in the following narrative of the abhiṣeka on Mt Meru these "preparations" are nowhere referred to On the contrary, it is evident that two entirely different nativity legends, which had nothing to do with, and according to normal logic even excluded, each other, have been strung together without even an attempt being made to bring about a real connexion

The decisive proof is again furnished by the Digambar version In its genuine form represented by GU and MP, the disākumārīs and their celebration are missing altogether. Instead, there appear if not dikkumārīs then at least goddesses very similar to them at a slightly earlier stage of the Jina's biography, where against the Śvetāmbar version does not know them : they are sent by Śakra six months before the Tīrthaṅkara enters his mother's womb in order to purify the mother and serve her as attendants and guardians This piece of Digambar tradition—which, as we shall see below, is given support by Buddhist legends—can only be discussed towards the end of our investigation But we may note even now that JHp—a particularly clear instance of its drawing from Śvetāmbar as well as Digambar tradition—relates both the consecration of the mother for the impending conception and, though in a much abbreviated form, the celebration of the birth by the dikkumārīs

With regard to these disākumārīs of Jamb V, it must be stated first of all that independent queens or princesses with retinues like those of the indras are quite unknown to the recognized hierarchy of gods, in which goddesses appear almost exclusively as consorts of indras or other gods As to the bhavanavāsins in particular, the canon mentions only male asura-, nāga-, dik- etc -kumāras, the sole exceptions being the disākumārīs of Jamb V[18] and the treatise on the logapālas, Viyāhapannatti 3,7-4,4, where a learned divine, expounding the subordination of different classes of gods, attributes to every lokapāla, along with other gods, certain classes of bhavanavāsins as subordinates and in so doing consistently speaks of "*asurakumārā asurakumārīo, nāgakumārā nāgakumārīo*" etc Quite apart from the impression of being rather late which the whole passage creates, it is remarkable that here, too, the godesses are only mentioned as the wives of their husbands Besides, it seems possible, if not probable

18 Enumerated in the same memorial stanzas (probably quoted from Jamb V) also in Thāṇ

that the express mention of the *kumārīo* is caused by the *disā-kumārīo* of Jamb V, the feminine being extended to all the ten classes of bhavanavāsins

Be this as it may, the fact remains that the cosmographic mythological system, with its richly developped and minutely gradated hierarchy of deities, from the indras and lokapālas and their different dignitaries and officers down to the servants (*ābhiyogya*) and untouchables (*kilbiṣika*), does not know any independent *mahattariyāo* such as we find them in Jamb V As, moreover, these *mahattariyāo* are enumerated in memorial stanzas proved to be old by their metre, the śloka, we may feel justified in assuming that these female deities are, as it were, a foreign body dating from "pre-system" days which, either from negligence or on account of some difficulty or other, was not satisfactorily adapted to the system This assumption is borne out by the fact that the disākumārīs as such, and nearly half of them with the same or almost the same names, occur in Buddhist literature as well

In the *Mahāvastu* (SÉNART'S edition, Vol III, p 305-310, 6) and in the *Lalitavistara* (LEFMANN'S edition, p 387-391), the Buddha (in largely identical wording) teaches a protective charm for journeys to the four quarters In this charm, as tutelary deities of each of the four chief points of the compass are enumerated seven nakṣatras, one of the well-known four lokapālas or mahārājas, and eight "*devakumāriyo*" Mv in each case gives first the list of the nakṣatras, then enumerates the *devakumāriyo* and lastly, with the formula "*tāsām adhipatī rājā*", names the lokapāla, while in Lv the nakṣatras are followed first by the verse "*teṣāṃ câdhipatī rājā* ." and then only by the list of the *devakumāriyo* , that is to say, the lokapālas are the lords, according to Mv of the *devakūmāriyo,* but according to LV of the nakṣatras, while Lv does not expressly say that the *devakumāriyo* are subordinate to anybody As Mv, too, reads once (with no variants) *teṣām adhipatī* instead of *tāsām,* the former is likely to be the more correct reading

I shall now first give the four lists of Mv and Lv in a text eclectically constituted with the help of the critical apparatuses of the two printed editions,[19] adding below each list the corresponding śloka of Jamb V,—with the more remarkable variants from Ṭhāṇ, Vh, the Hyderabad (Sthānakvāsī) edition of Jamb ("H"), and Malayagiri's reproduction of Jamb. V in his Āvaśyaka commentary ("M")—and Hemacandra's Sanskrit rendering of the four stanzas (HTr I, 2, 288, 291, 294, 297)

1 East

Mv/Lv . *purastime disobhāge aṣṭau devakumāriyo*
Nandottarā Nandiṣenā Nandinī Nandivardhanī
Jayantī Vijayantī ca Siddhārthā Aparājitā
Jamb V : *Nanduttarā ya Nandā ya Ānandā Nandivaddhanā*
Vijayā ya Vejayantī Jayantī Aparājiyā
HTr *tāś ca Nandottarā-Nande Ānandā-Nandivardhane*
Vijayā Vaijayantī ca Jayantī cAparajitā

(Mv *Nandirakṣitā,* °*varddhitā*; Lv *Nandavardhanī*, in Lv 1st and 2nd lines exchanged)

19 Various readings are distinguished merely by Mv and Lv , if information about the single MSS is desired, it can be easily found in SÉNART'S and LEFMANN'S editions

2. South.

Mv/Lv *dakṣinasmiṃ diśobhāge aṣṭau devakumāriyo*
Lakṣmīmatī Yaśamatī Yaśaprāptā Yaśodharā
Suutthitā Suprabhātā Suprabuddhā Sukhāvahā

Jamb V. *Samāhārā Suppadinnā Suppabuddhā Jasoharā*
Lacchīmaī Sesavaī Cittaguttā Vasundharā

HTr *Samāhārā Supradattā Suprabuddhā Yaśodharā*
Lakṣmīmatī Śesavatī Citraguptā Vasundharā

(Mv *Lakṣmīmatī Śrīmatī Yaśomatī Yaśodharā*; *Yaśamatī*, *Śubheṣṭhitā, Sudrasthitā, Śubhesthitā, Suviśuddhā Suvyākṛtā*, Lv *Sriyāmatī Yaśa°* *Yaśahprā°*, *Suutthitā Suprathamā*; *Sukhāvalāh* —V*h Suppasiddhā Jaso°*; M *Lacchīmatī Cittoguttā Vasundharā Sesavatī*)

3. West

Mv/Lv *paścimasmiṃ diśobhāge aṣṭau devakumāriyo*
Alambusā Miśrakeśī Puṇḍarīkā tathĀruṇā
Ekānaṃśā Navamikā Sītā Kṛṣṇā ca Draupadī

Jamb V *Ilādevī Surādevī Puhavī Paumāvaī*
Eganāsā Navamiyā Bhaddā Sīyā ya aṭṭhamī

HTr · *Ilādevī Surādevī Pṛthivī Padmāvaty api*
Ekanāsā Navamikā Bhadrā Siteti nāmataḥ

(Mv *°keśī Ariṣṭā Supprabhāyakā, °bhāsvaraḥ*; *Ekānaṃvā Tavamikā Kṛṣṇā Śukrā ca, Śuklamadopatī, Śukramaopati* Lv *Ekāhaṃśā, Ekādaśā, Ekāndaśā, °sā* —H *Paumāvaī tahā* M *Navamīyā*)

4 North

Mv/Lv *uttarasmiṃ diśobhāge aṣṭau devakumāriyo*
Ilādevī Surādevī Pṛthivī Padumāvatī
upasthitā mahārāja Āśā Śraddhā Hirī Sirī

Jamb. V *Alambusā Mīsakesī ya Pundarīyā ya Vāruṇī*
Hāsā Saccappabhā ceva Sirī Hirī ceva uttarao

HTr: *Alambuṣā Miśrakeśī Pundarīkā ca Vāruṇī*
Hāsā Sarvaprabhā caiva Śrī Hrīr ity abhidhānataḥ

(Lv *Pṛthvī Padmāvatī ṭathā*, *mahāvālā* Mv *Padumāvatī* | *Āśā Śraddhā Hiri ca Srī samāgatā*, *Āsā Śārddhā Ahirīva Śītāmapi samāgato, Hirī Sirī tā pi°* M *Missakesī*, H *Misa°*. Ṭhān *Mittakesī Pundarīgī* H Vh *Savvappabhā*, Ṭhān *Āsā ya Savvagā ceva* H *Siri*)

It will be seen that both the Buddhist and the Jain traditions are corrupt—so much so that in some cases the correct forms cannot be restituted though original identity cannot be doubted. Even thus, of 32 names 20 are still completely identical, and some more have at least closely corresponding forms in the two versions. Moreover, several lines or pādas are completely or largely identical, so that there can be no doubt that the Buddhist and the Jain lists of the 32 deities go back to the same

set of memorial stanzas The most striking discrepancy is easily removed . a Vāruṇī by her very name is referred to the west, and the Jains are certainly wrong in placing her in the north The line in which she appears, therefore, belongs to where it is found in almost identical form in Mv/Lv and has been exchanged by mistake for the line *Ilādevī Surādevī* Further, as to Siddhārthā named in the east by Mv/Lv instead of the Jain Vijayā, the name Siddhārthā has also a Jain counterpart within the series Vijayā Vaijayantī etc. This series has been used for naming the Anuttara heavens, and here we find in the midst of the four outer heavens Vijaya, Vaijayanta, Jayanta, and Aparājita the central heaven Sarvārthasiddha

We are led yet a little step further by some remarkable variants in JHp In that text, our goddesses are enumerated thrice · 5, 705-717 , 8, 106-113 ; 38, 31-35 The first eight names are exactly the same as in Jamb V. . The second eight are as follows . *Susthitā Suprabuddhā Yaśodharā Lakṣmīmatī Vasundharā Citrā Praṇidhi Kīrtimatī* The last of these but one is found in JHp alone. Of the rest, five recur in Jamb V, while *Susthitā* clearly corresponds to the (obviously corrupt) "*Suutthitā*" of Lv, for which Jamb V has *Suppadinnā* (or *Samāhārā* ?)'. Lastly *Kīrtimatī* according to Digambar usage (cf my Harivaṃśapurāṇa, p 175f , § 67) is equivalent to *Yaśomatī*, which confirms the *Yaśamatī* of the Buddhists, while *Sesavaī* of Jamb V may be conjectured to be a corruption of *Jasavaī*—In the third group, six names are identical in all three versions (Mv/Lv, Jamb V, JHp). Instead of the Buddhist (*Kṛṣṇā*) *Draupadī*, Jamb V has *Bhaddā*, JHp *Bhadrikā* *Kāncanā*, found solely in JHp, seems to be a corruption, probably due to the fact that *Ekānaṃśā* was likely to be misunderstood . this name is not only in Jamb V corrupted into a meaningless *Eganāsā* (which Hemacandra faithfully renders by *Ekanāsā* !), but it is not preserved in its correct form in any MS of either Mv or Lv, and it has been recognized neither by LEFMANN (who prints *Ekādaśā*) nor by SÉNART (who prefers to leave a lacuna).—In the last group, the variant *Puṇḍarikiṇī* offered by JHp recurs in some MSS of Vh , *Āśā* (instead of the curious *Hāsā* of Jamb V) agrees with Ṭhāṇ[20] and the Buddhists ; while for *Śraddhā* of Mv/Lv, *Saccappabhā* of Jamb V, *Savvagā* of Ṭhāṇ—pointing at least to some common prototype—JHp has the totally different *Dhṛti* : where this name comes from will be shown below.

The remarkable result thus obtained is that in three cases JHp agrees with the Buddhist tradition as opposed to Jamb V. This means that Jinasena here follows a tradition which, though—as shown above—no doubt a Śvetāmbar tradition, yet is independent of and anterior to the canonical tradition of Jamb V and the post-canonical Śvetāmbar literature based on Jamb V. We shall find more proofs of this in the course of our investigation

The eight godesses each of the four quarters, enumerated in identical stanzas at such disparate places as a Buddhist charm for travellers and a Jain nativity legend, must undoubtedly be of considerable antiquity Perhaps we might even say that what we have before us is only a last vestige of them ; for apart from the places just mentioned, I cannot trace them anywhere else. Popular as the "Four Mahārājas"

---

20 If here Ṭhāṇ has preserved a correct form corrupted in Jamb. it has, on the other, hand, the corrupt *Mittakesī* for *Misakesī* and *Puṇḍarigmī* for *Puṇḍariyā* of Jamb , *Puṇḍarigā* of H.—KIRFEL, who (p 258) knows the goddesses only from Ṭhāṇ., does not give the names *Misakesī, Puṇḍarikā,* and *Hāsā*

are in Buddhist literature, the 32 devakumāriyo are nowhere else met as part of their retinue, they do not even occur in the Buddhist nativity legends, where beside the lokapālas themselves a great many different kinds of male and female gods and demigods appear before or during the great event. As to the Jains, they could not help including the disākumārīs of Jamb in their systematic treatises on cosmography, and it was a matter of course that the memorial ślokas were quoted in Ṭhān. But as far as I can see the only occasion on which these godesses fulfil any function or display any activity is the janma-kalyāna of the Śvetāmbaras. An examination of their names does not lead much further. Some of them, it is true, form distinct groups of four, but the list as a whole seems to be a motley collection of disparate names with no underlying common principle and without any recognizable relation to the nature of the godesses or to the four quarters Some of them are names of tithis: *Nandā* is the name of the 1st, 6th, and 11th tithi, *Nandivardhana* is the end of the pakṣa, i e. the day of new or full moon, *Ekānaṃśā* is the day of new moon, and *Navamikā* immediately following it in the list probably stands for *Navamī* *Nandā, Ekānaṃśā, Vijayā,* and *Aparājitā* are surnames of Durgā, *Alambuṣā*, of course is a well-known nymph Other single names might be added that occur elsewhere in some other connexion, but it is more interesting to note that in two cases a complete group of four names filling a śloka pāda recurs elsewhere. Mv II, p 56ff. we find *Śrī*, *Śraddhā*, *Āśā*, and *Hrī* as four daughters of Indra, incarnating the conceptions expressed by their names, but there is nothing to tell us whether they are in any way related to their disākumārī namesakes or not

A more interesting, but also even more problematic case is that of the group *Vijayā Vaijayantī Jayantī Aparājitā* While the rest of the 32 names have been used comparatively little in the way described above[21] this group has been made to supply the names for a great many different, and partly rather important, things, viz 'as masc, (1) for the four gates of Jambudvīpa described at such great length in Jamb and for the gods who guard them, and further for the gates of all other continents and oceans, (2) for the four outer vimānas of the highest celestial region, (3) for a series of peaks on Rucakadvīpa; as fem., (1) for four lakes on Nandīśvaradvīpa; (2) for four ponds in the Nandanavana on Mt. Meru (Digambars differ, cf KIRFEL, p 231); (3) for the four consorts each of all the planet gods, (4) for four provincial capitals in the northern part of Aparavideha As to the Buddhists, there occur in the fragments of a dhāranī published by H HOFFMANN as an appendix to his edition of the Āṭāṭikasūtra,[22] (in the retinue of the Four Mahārājas the yakṣas *Jayanta, Vijayanta,* and *Aparājita*; a fourth name coming before Aparājita is lost in a lacuna Further, *Jayā, Vijayā* (variant *Vijayantī*), *Jayantī,* and *Aparājitā* are the names of the first four statues in the Siṃhāsanadvātriṃśikā (cf WEBER, *Indische Studien*, Vol. 15, p 444) And

21 Apart from single names, there occur: *Suprabuddhā Yaśodharā* among the names of the Jambū tree after which Jambudvīpa is named; *Citraguptā Vasundharā* among the consorts of Camara's lokapāla, and the group *Nandottarā Nandā Ānandā Nandivardhanā* as the names of four lakes on Nandīśvaradvīpa and of four ponds in the Nandanavana on Mt. Meru, the latter, however, having quite different names with the Digambars, cf KIRFEL, p 231

22 "*Bruchstücke des Āṭānāṭika-Sūtra aus dem zentralasiatischen Sanskrit-Kanon der Buddhisten*", p 102

lastly, the *Kauṭilīya Arthaśāstra* prescribes in the passage dealing with the planning of a fort (II, 4, ed GAṆAPATI ŚĀSTRI I, 129) "In the centre of the fort, he shall have erected the sanctuaries of Aparājita, Apratihata, Jayanta, and Vijayanta as well as the temples of Śiva, Vaiśravaṇa, the Aśvins, Śrī, and Madirā" (*Aparājit-Āpratihata-Jayanta-Vaijayanta-koṣṭakān Śiva-Vaiśravaṇ-Āśvi-Śrī Madirā-gṛhaṃ ca pura-madhye kārayet*) This passage is dealt with at length by O STEIN, "*Megasthenes and Kauṭilya*", p 195f, who, without arriving at a definite result, discusses in particular SHAMASASTRI'S and SORABJI'S assertion that the four deities are "Jaina deities" Even a slight acquaintance with Jain doctrines and literature ought to have made impossible this assertion or at least have rendered superfluous its discussion SHAMASASTRI, SORABJI and STEIN evidently know the four names in Jainism only as those of "Anuttara deities" Now as we have seen above, these names are primarily those of the four outer vimānas of the highest celestial region, and it is only by the general rule that in the uppermost regions the gods have the same name as the heavens they live in that Aparājita etc become names of gods as well But these products of cosmographic systematization have nothing to do with real gods, i e divine personalities belonging to a pantheon, whose worship or pictorial representation might be imagined The idea that such "deities" might have been borrowed by the Brahmans from the Jains is almost grotesque. Who are the borrowers here is shown very clearly by the multifarious use of the four names in Jain literature unknown to SHAMASASTRI, SORABJI, and STEIN and by their occurring in Buddhist literature as well

This may be said to settle the "question of Jainism in Kauṭilya" (STEIN l c), but not the problem of the origin and true nature of our four godesses According to STEIN l. c and the smaller St Petersburg Dictionary of the names occurring in the passage of the Arthaśāstra *Apratihata* is unknown to Brahmanical literature as the name of a god, *Jayanta* occurs as the name of a son of Indra and Śacī, a surname of Śiva and Skanda, the name of a Rudra, a Gandharva, and a son of Dharma: *Vaijayanta* is a surname of Skanda, and *Aparājita* a surname of Viṣṇu and Śiva and the name of a Rudra GAṆAPATI ŚĀSTRI in his commentary explains · *Aparājitā Durgā, Apratihato Viṣṇuh, Jayantah Subrahmanyah, Vaijayanta Indrah, teṣām ālayān* J J MEYER, in his translation of the Arthaśāstra, ("Nachtrage", 75, 40) remarks on the four names "But actually all of them are only different names or forms of Kumāra, Skanda or Kārttikeya" In my opinion, the material collected above rather tends to show that we have to do with a group of tutelary deities that played a considerable part in p o p u l a r belief but hardly entered the domain of literature, when the latter occasionally did happen, they were identified with gods like Skanda etc or interpreted as special forms of them If this conjecture is right, what follows for the list of the disākumarīs is once more nothing but that it is composed of a motley of heterogeneous figures

In JHp, the four kumārīs *Vijayā Vaijayantī Jayantī Aparājitā* are doubled in a curious way In all three passages in question, they head the list, but the four names occur once more after the last group of four enumerated in Jamb V, their bearers being described in 38,376 as *diśāṃ ca Vijayādayo yuvatayaś catasro varāh*, while in 5,717 and 8,115 they are as unequivocally called *etā vidyutkumārīnāṃ syur mahattarikāh* and *imā vidyutkumārīnāṃ catasrah pramukhāh* respectively. All three passages further expressly state that these four together with the four enumerated last

in Jamb. V (and called *dikkumārīnāṃ mahattarikā varāh* in JHp 5,724) perform the jātakarmāṇi of the Jina That the four disākumārīs heading the list and the four *vidyutkumārīnāṃ mahattarikāh or vidyutkumārīnāṃ pramukhāh* are really meant to be different is proved beyond doubt by the mountains assigned to them as residences in JHp 5 being different too

Whatever may be the origin of this duplication (probably it is due to some error or misunderstanding), it is hardly a mere fancy that in JHp just these four goddesses are invested with a kind of leadership On the other hand it must be admitted that neither in Jamb V nor in Mv or Lv do we find any traces of such leadership, moreover we should rather expect to find four leaders of the 32 dikrumārīs distributed to the four quarters, i e one each in the east, south, west, and north, instead of all of them in the east (and even there enumerated as second group after Nandottarā etc) For the present, it is unfortunately not possible to give satisfactory answers to the questions raised by these four deities in particular and the 32 dikkumārīs in general

In addition to the 32 dikkumārīs common to Jains and Buddhists which we have dealt with so far, Jamb V enumerates 24 more whose names and distribution to the points of the compass we shall now have to consider

The memorial ślokas for the eight disākumārīs each of ahe- and uḍḍha-loga run as follows :

(a) *Bhogaṃkarā Bhogavaī Subhogā Bhogamālinī*
Toyadhārā Vicittā ya Pupphamālā Anindiyā
(b) *Mehaṃkarā Mehavaī Sumehā Mehamālinī*
Suvacchā Vacchamittā ya Vārisenā Balāhagā

The same order of names is presented by Jamb IV, by the Jambudvīpasamāsa and Jambudvīpasaṃgrahaṇī and by part of the MSS of HTr (I 2, 274 and 282), in Ṭhāṇ, the second lines of (a) and (b) are exchanged, and this order is attested (for (b) only, cf KIRFEL p 231) by the Trailokyadipikā as well. On the other hand, Śīlāṅka in his Mahāpuriṣacariya and some MSS of HTr (among them the excellent Cambay palm-leaf MS) render the two ślokas in a form which exchanges the third pādas as compared with Jamb Vh, the fourth Pādas as compared with Ṭhāṇ, viz

(a) *Bhogaṃkarā Bhogavatī Subhogā Bhogamālinī*
Suvatsā Vatsamitrā ca Puṣpamālā Aninditā
(b) *Meghaṃkarā Meghavatī Sumeghā Meghamālinī*
Toyadhārā Vicitrā ca Vāriṣenā Balāhakā

Whether this version is founded on ancient tradition or a secondary correction—it cannot be doubted for a moment that it alone is the correct one, for it goes without saying that Toyadhārā and Vicitrā as well as Vāriṣeṇā and Balāhakā belong to the unequivocal cloud-names of the first half of (b) and not to the equally unequivocal serpent- or nāga-names of the first half of (a)

In JHp, the 16 names of these two ślokas are completely missing in the descriptions of the janmakalyāna in the 8th and 38th sargas; but they appear, in the order adopted in Jamb V, in the 5th chapter describing the upper world (5, 227 and 332f)

Of the four kumārīs of vidisi-Ruyaga, the first is everywhere called *Cittā* (*Citrā*), the second *Citrakanakā* (JHp *Kanakacitrā*) The third is called *Saterā* by Jamb V HTr, *Seyaṃsā* by Ṭhāṇ, *Triśiras* by JHp, what may be the common prototype of

these strange forms (to which the Lokaprakāśa adds the Skt. *Satenkā*) I am unable to say. The fourth kumārī's name is *Soyāmaṇī* (H · *Sudāmuṇī*), which HTr renders by *Sautrāmaṇī* and JHp by *Sutrāmaṇī*. In Kirfel, this group is entirely wanting, a *Citrā* occurring (p 305) only as the consort of a vaimānika lokapāla, and *Saterā* and *Soyāmaṇī* (p 265) among the six consorts of Dharaṇendra, i.e a nāgakumāra

The four kumārīs of majjhima-Ruyaga are called in

Jamb. V .	*Ruyangā Ruyaṃsā ya Surūvā Rūyagāvatī*
Vh :	*Ruyangā Ruyaṃsā ya Surūvā Rūyagāvatī*
Ṭhāṇ :	*Rūva Rūvaṃsā Surūvā Rūvāvaī*
HTr ·	*Rūpā Rūpaśikā câpi Surūpā Rūpakāvatī*
JHp :	*Rucakā Rucakojjvalā Rucakābhā Rucakaprabhā*

In KIRFEL, this group, too, is wanting ; but on p 265 the six consorts of Bhūtānanda, an indra of the nāgakumāras, are enumerated as follows *Rūvā/Rūpā, Rūvaṃsā/Rūpāṃśā, Surūvā/°pā, Rūvavaī/Rūpa(kā)vatī, Rūvakantā/Rūpakāntā, Rūvappabhā Rūpaprabhā*

From a consideration of this variety of forms, it seems clear that in later times the four names—as was only too natural for the names of goddesses—were taken to be derivatives of *rūpa* "beauty", but equally clear that originally they were derived from *Ruyaga*, the residence of the goddesses This view is supported not only by JHp, by *Ruyangā* (or rather the more correct *Ruyagā* offered by on MS) of Vh and *Ruyagāvatī* of Jamb. V but also by the short *u* of the first syllable occurring in three more cases in Vh and Jamb V : *Ruyā* probably is contracted from *Ruyayā*, *Ruyaṃsā* from *Ruyayaṃsā*, and *Suruyā* from *Suruyayā*.

Taking now a general view of the whole body of 56 disākumārīs as it appears in Jamb V, we are struck by several peculiarities To begin with, the local distribution of the goddesses is rather strange. To the four chief points are allotted eight kumārīs e a c h, but to the four intermediate points only four t o g e t h e r ; the kumārīs of all the ten diśes are followed by four more who, in a way still to be explained, are assigned to a "centre" Moreover, though it is clearly intended to enumerate the ten diśes, their customary order is not preserved · zenith and nadir in t h i s order !) ought to come last, not first.[23] Even if we did not know from the Buddhist parallels that the 32 kumārīs of the cardinal points must be somehow different from the rest, that they probably form a kind of oldest nucleus, we should be driven to the conclusion that the list of Jamb V is the product of a long and possibly complicated historical development

Further indications of this are not lacking That, as stated above, the first 16 kumārīs are missing in JHp 8 and 38 strongly points to their having been added last · the ślokas enumerating them, with their exactly parallel structure and their perspicuous and uniform names, are markedly different from the four old ślokas of the goddesses of the cardinal points. But why are the goddesses of a the- and uḍḍha-loga placed before instead of after those of the other points, and moreover in the order aheuḍḍha instead of the reverse, as invariably elsewhere?

We have seen above that in Jamb V these goddesses have been charged with the

23 Cf. e g the passage quoted below from Ṭhāṇ 10, or in the Buddhist legends the order of the directions in which the new-born Bodhisattva makes his steps

speaking of them only as *devī* or *devayā* As a matter of fact, there can be no doubt that we have to do here with nothing but one more instance of the mechanical use of any string of names, described above. That for naming the goddesses dwelling on these peaks (as others dwell on all other peaks) our two ślokas happened to be chosen has no other significance than the use of the names Nandottarā etc, which are undoubtedly names of genuine dikkumārīs, for naming four lakes on Nandīśvaradvīpa and four ponds in the Nandanavana of Mt Meru (cf above), or the use of the series Ruyā etc. for the consorts of Bhūtānanda But while in the latter case nobody would have thought of mistaking the consorts of Bhūtānanda for dikkumārīs, in the case of the series Bhogaṃkarā etc and Mehaṃkarā etc it was only too tempting to combine the indications of Jamb. IV and Jamb V If, however, the goddesses of Jamb IV were really the same as the disākumārīs of Jamb V, it would be quite incomprehensible why they should be called *ahe-* and *uddha-loga-vatthavvāo* respectively For the Nandanavana surrounds Mt Meru in an altitude of 500 yojanas, while the Vakkhāra ranges rise from an elevation of 400 yoj s at their outer extremity to 500 yoj s where the join the Meru, so that the two groups would live in practically the same altitude In reality, then, the designations *ahe-* and *uddha-loga-vatthavvāo* merely assign in a vague manner disākumārīs who originally were no such at all to the diśes nadir and zenith without any definite localization being intended SCHUBRING'S attempted explanation (p 134, note 11) may thus be dispensed with

It is different with the 32 "genuine" dikkumārīs of the four quarters Thāṇ 10, 76-79 we read: *Jambū-Mandara-puratthimenaṃ* (*dāhinenaṃ, paccatthimenaṃ, uttareṇaṃ* respectively) *Ruyagavare pavvae aṭṭha kūdā pannattā, taṃ jahā* the strings of names (for which cf KIRFEL p. 258) form, for E and S one gāhā each, for the W a (defective) gāhā line plus half a śloka, for the N a śloka: Then comes in each case the sentence *tattha naṃ aṭṭha disākumārī-mahattariyāo mahiddhiyāo jāva paliovama-ṭṭhiiyāo parivasanti*, followed by the memorial ślokas from Jamb V This localization, explaining and amplifying the summary indications of Jamb V, is unobjectionable; the Ruyaga range is a circular range dividing the ring-shaped continent of the same name into an outer and an inner ring, just as the Mānuśottara range divides Puṣkara-, and the Kuṇḍala range Kuṇḍala-dvīpa

If, however, the two concluding groups of four kumārīs each are located in Jamb V in *vidisi-Rūyaga* and *majjhima-Rūyaga* (besides which *Ruyaga-majjha* also occurs), the former, though not very convincing, is at least just possible, but it is obviously nonsense to speak of a "centre" or "central part" of a circular mountain range on one of the outer ring-shaped continents (except, of course, if the expression were to be used of Mt Meru, the common centre of all the outer continents, which is clearly not intended here) And actually these localizations of Jamb V are not borne out by Thāṇ which (4, 1, 29) merely states · *cattāri disākumārī-mahattariyāo pannattāo, taṃ jahā . Rūvā .* ; *cattāri vijjukumārī-mahattariyāo pannattāo, taṃ jahā . Cittā .* Curiously enough, Dīv. tells us nothing whatever about the Rucaka range, and the later cosmographers are equally silent of the two groups of kumārīs in question, so that as stated above, they are wanting in KIRFEL'S book · On the other hand, JHp also tries to find accommodation on Rucaka for these two groups as well, though in a manner different from that of Jamb V JHp 5, 704ff first locates—just like Thāṇ—the 32 kumārīs of the chief points on 32 peaks of Rucaka, but most of the names of

the peaks (some of which appear twice in the list) are different from those of Ṭhāṇ, and even those peaks whose names are the same are inhabited by different kumārīs JHp next places, in a vague and rather obscure way, four "other" peaks in the chief points of the compass (718 *dikṣu catvāri kūṭāni punar anyāni . . . syuḥ pūrvâdiṣu*) and on them locates the group Citrā Kanakacitrā etc (dwelling according to Jamb V at the intermediate points !) Finally, JHp locates on four kūṭas of the intermediate points the goddesses Rucakā Rucakojjvalā etc. (assigned to Ruyagamajjha in Jamb V *) and on four "other" peaks at the intermediate points the "*vidyutkumārīṇāṃ mahattarikāḥ*" *Vijayā* etc

The results so far obtained with regard to the disākumārīs of Jamb V may be thus summed up The oldest nucleus consists of the 32 goddesses of the four quarters known to the Buddhists as well, who were located on as many peaks of the Rucaka range. To these were added two new groups of four each, one consisting of vidyut-kumārīs while the true nature of the second group remains to be found out When these two groups, by way of assimilation to the original ones, were made into dik-kumārīs, it became necessary to assign to them points of the compass and locate them The divergence of Jamb V and JHp, the silence of Ṭhān and the later cosmographers illustrate the resulting difficulties The last addition were the twice eight original nāgakumārīs making the beginning in Jamb V When they, too, were to be made into dikkumārīs, the only diśes remaining for them were the zenith and nadir. Their exact localization was not at first attempted ; it resulted only later on from an erroneous combination of the indications of Jamb V (and Ṭhāṇ) with those of Jamb IV.

But what can the author of that makeshift localization "*Ruyagamajjha*" oder "*majjhima-Ruyaga*" have meant by it ? Perhaps nothing at all ; perhaps—and more probably—he was influenced by the fact—which we could not have passed by in any case—that Rucaka is the name not only of the above-mentioned continent and the circular mountain-range on it but also of the World-Pole thought of as the centre of the world and the starting-point of the ten diśes[26] This connexion between Rucaka and diś easily explains why the disākumārīs were located on the Rucaka range[27] It may even be asked whether not, on the contrary, the Rucaka continent and its mountain range owe their names to the dikkumārīs being located there.

In Brahmanical cosmography, we find with regard to the residences of the four lokapālas—whose character as guardians of the four quarters is closely akin to that of the dikkumārīs—two conceptions side by side : their cities are placed either in the c e n t r e of the world on the summit of Mt. Meru, whence each of them can overlook his quadrant, or on the c i r c u m f e r e n c e of the world they are to protect, on the circular mountain range Mānasottara on the outermost continent Puṣkaradvīpa , it

---

26 Cf LEUMANN, *Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur*, p 42 b-43 b Ṭhāṇ., Book of Tens, No 28, says · *Jambuddīve dīve Mandarapavvayassa bahu-majjhadese imīse Rayaṇap-pabhāe puḍhavīe uvarima-heṭṭhillesu khuḍḍaga-payaresu ettha naṃ aṭṭha-paesie Ruyage pan-natte, jao imāo dasa disāo pavahanti, taṃ jahā : puratthimā, puratthima-dāhiṇā, dāhiṇā, d.-paccatthimā, pacc , pacc -uttarā, utt , utt -puratthimā, uḍḍhā, aho*

27 At the same time it shows how absurd it would have been to distribute the 16 kumārīs of uḍḍha and ahe quite unsystematically to four Vakkhāra ranges and eight peaks of the Nandana forest instead of locating them on Rucaka with all the others—another weighty proof of the assertion that the designation of the goddesses of those Vakkhāra and Nandana peaks as dikkumārīs is due to a misunderstanding.

will be seen that both conceptions are equally sensible Now as KIRFEL points out in his introduction, p 22, in an older phase of cosmography that knew only three continents, the Mānasottara range formed the end of the world When the conception of the world was enlarged by introducing the number seven, the Brahmanical system intercalated the new continents so that Puṣkaradvīpa remained the outermost continent and its mountain range mānasottara still formed the end of the world The Jains, on the contrary, added their new continents as so many outer rings, leaving the Mānasottara range at its old place, where it is no longer the absolute end of the world, but still, as its Jain name Mānuṣottara insinuates, the boundary of the world of men (and animals) What KIRFEL does not discuss in his introduction is the fact that the Jains assume similar mountain ranges on two, and only two, more of the (theoretically innumerable) outer continents, viz on Kundala- and on Rucakadvīpa This can only mean (what would be natural to assume in any case) that the conception of the world was enlarged by successive stages, the range that originally had formed the end of the world always remaining at the same place, but the outermost continent of the world was first assumed on Kuṇḍala-, then on Rucakadvīpa, and finally it was pushed far beyond even that to the Svayambhūramana continent, which at least the Digambars (KIRFEL p 261) again prodide with a circular mountain range.[28]

If, then, for the localization of goddesses of the quarters the world-closing range is the most suitable place, nothing can be more natural than to give this range the name of the World-Pole thought of as the starting point of the ten diśes—a name recurring in Brahman cosmography as that of one of the mountain ranges surrounding Mt. Meru It is equally conceivable that to a newly invented world-closing range was assigned the Brahmanical mountain-name Rucaka, that the dikkumārīs were subsequently located there, and that then only the World-Pole and starting-point of the diśes was given the name of the dikkumārīs' mountain range. That, however, Rucaka primarily designates the World-Pole is certain if LEUMANN's explanation (L C P 43b) is right. "Rucaka, in the above system thought of as the proper name of the cube forming the centre of the world, denotes in Sanskrit literature not only cube-shaped objects (e g salts crystallizing in cubes) but also objects looking like a square column (as quadrangular teeth etc)"

Be that as it may, it seems certain that the names of the group Ruyā etc. are derived from Ruyaga, and so it is at least possible that the initiator of the localization "Ruyagā-majjha" or "majjhima-Ruyaga" meant to locate this group, for which

---

28 That there were several progressive stages in the development of the conception of the world is borne out by the fact that the lists of the continents given by Śvetāmbars and Digambars diverge beyond Rucaka (the list quoted by KIRFEL from the Trailokya-dīpikā is also found JHp 5, 619ff) That the Kuṇḍala range at one time was the end of the world, as it were a double of the Mānuṣottara range, is underlined by the fact that on its inner side there are four mountains each in the N and the S bearing the names of the four lokapālas plus °*prabha* (*Somaprabha* etc.).

29 Only this group (and the concluding group Vijayā etc, cf above p) are called respectively *dikkumārīnām* and *vidyutkumārīnām mahattarikāh* in JHp while Śilānka similarly designates only the four kumārīs of "*majjha-Ruyaga*" as *disākumārippahānā* May we regard this a preserved original trait and assume that the designation *mahattarikā* was extended to all the dikkumārīs only by a secondary generalization? For the 56 kumārīs of Jamb V, originally at least, are certainly not, as SCHUBRING p 137, puts it, "dignitaries among the dikkumārīs" but the only dikkumārīs in existence

no chief or intermediate point of the compass was left and to which a leading position was ascribed by the rôle it played at the janma-kalyāna,[29] at the World-Pole

The derivation of the four names from Rucaka may further be regarded as an indication of this group having been *invented* and added subsequently, and it is tempting to conjecture (nothing more than a conjecture being possible here) that it was the inventor of this group who also added the elaborate jātakarman performed by it alone This would mean that originally only the 32 "genuine" dikkumārīs merely paid a general visit to the mother of the new-born Tīrthankara in order to see the child and serve her[30]—just as in the narratives of the Buddha's birth divine maidens of every kind come to see Māyā [31]

As stated above, in the "genuine" Digambar version of the janmakalyāna represented by GU and MP, the dikkumārīs are completely wanting, but instead of them we find in the narrative of the first, the svargāvatarana-kalyāna, other goddesses appearing, by Śakra's command, six months before the conception in order to purify the mother and wait on her as attendants GU mentions this only five times very briefly, giving only three names 65, 20, Ara's mother is styled *samvāhyamānā devībhih* , 71, 31 describes Nemi's mother as *devatopāsyamānāṃhri* , 63, 385 Śānti's mother is said to be *Śrī-Hrī-Dhṛty-ādi-saṃsevyā* , 69, 25 Nami's mother is called *Śrī-Hrī-Dhṛty-ādibhih sevyā* , and lastly, 54, 169 runs (sc *mātuh*) *kāntiṃ lajjāṃ dhṛtiṃ kīrtiṃ buddhiṃ saubhāgya-saṃpadam/Śrī-Hrī-Dhṛty-ādi-devīsu vardhayantīṣu saṃtatam,* from which, in connexion with the passages to be quoted presently from MP, we may deduce, in addition to *Śrī, Hrī, and Dhṛti*, mentioned also in 69, 25, the names *Kīrti-Buddhi*, and *Lakṣmī*

MP 3, 1 Sakka bids the six goddesses

> *Siri Hiri Dihi devi laliya-kara*
> *vara Kanti Kitti Lacchī ya vara*
> *cha vi eyau*

betake themselves to Nābhi's house and purify the womb of his consort chosen as an abode for the Jina's embryo As the following three kaḍavakas show, these six are only the leaders of a greater host of goddesses (*amara-vilāsini-satthu*); 2, 10 expressly speaks of *eyau annāu sura-kannāu,* "these and other divine maidens", and 4 assigns 13 different activities each to a "*ka vi*" the goddesses perform the services of toilet servants, mount guard with sword and doorkeeper's staff and provide amusement and entertainment MP 87, 13, 1f gives the eight names *Hrī, Śrī Kānti, Śānti, Buddhi, Kīrti*, and *Lakṣmī*, but here, too, "and others" is added

JHp mentions these goddesses four times 2, 24 Mahāvīra's mother is styled *dikkumārī-kṛtâbhikhyā* , 37, 4, describing Nemi's conception, Jinasena says *diśāṃ mu-*

30 It must, however, be admitted that the reason for the insertion of the four vidyutkumārīs Citrā etc and the origin of the latter remain wholly obscure

31 The closest parallel to the visit of the dikkumārīs probably is the passage of Lv (p 96) where there come to Māyā, in order to enquire after her well-being and the course of the delivery, 5,000 apsarases each with *divyānulepana, divyagandhodakaparipūrnaghaṭa*'s *divyadārakacivara's divyadārakâbharana's, divyatūryasaṃgītasaṃprabhanita* This directly reminds of the disākumārīs ranging themselves round the couch of the Jina's mother, the four groups of eight (and one of four) holding in their hands mirrors, vases, fans, chowries, (and lamps) respectively

khebhyaḥ samitās tad-āśritaḥ | *diśāṃ kumāryaḥ paricaryayā Śivām*, 16, 4 Munisuvrata's mother is said to be

> *sopāsitā navanavaty upamā-vyatīta-*
> *divya-prabhāva-dig-abhikhya-kumārikābhiḥ*

It is only in the 8th sarga in the description of Ṛṣabha's svargâvataraṇa, that JHp gives any names (8, 39):

> *Śrī-Lakṣmī-Dhṛti-Kīrty-ādyā navatir nava câyayuḥ*
> *prāg vidyud-dik-kumāryo 'pi*

As 8, 40 states, they are coming *Pākaśāsana-śāsanāt*, 41-51 describe in closest agreement with MP 3, 4 their activities · they offer their services, praise Marudevā's beauty and other good qualities, make music, sing, and dance they massage, anoint, bathe, dress, and adorn the Queen, prepare her food, make her bed and perform other menial services, work her chowries, mirror, parasol, and fan, and serve as armed guards against demons of all kinds

That JHp alone designates these goddesses as dikkumārīs is easily explained by the fact that Jinasena has adopted from the Śvetāmbars the dikkumārīs of the janma-kalyāṇa and thus takes the very similar goddesses of the svargâvataraṇa-kalyāṇa to be dikkumārīs, too—the more so as the names Śrī and Hrī actually recur in the list of the Śvetāmbar dikkumārīs [32] But considering the fact that GU and MP nowhere call the goddesses dikkumārīs, the identity of these two names cannot by itself suffice to convince us that Jinasena is right on this point

That, however, the Digambar version of the svargâvataraṇa-kalyāṇa with these divine female attendants and guardians has preserved an old trait is proved by two Buddhist parallels, one of which moreover contains some features of the janmâbhiṣeka common to both Jain churches

The first of these parallels is found in Mv In that text, the descent of the Bodhisattva from heaven and his entering the mother's womb is told twice, in verbal agreement with only minor variants [33] The metrical narrative relates how Queen Māyā, after taking pious vows spends the night far from her consort on the top of the palace Dhṛtarāṣṭra When she has fallen asleep, the Tuṣita gods descend to the roof of the palace and worship her

> *atha kautūhala-paraṃ saṃjaniyā bahu-devakanyā śuci-mālya-dharāḥ*
> *jina-mātur upagatā draṣṭu-manā prāsāda-mūrdhni pratiṣṭhihiṃsu*

The devakanyās go up to the Queen's couch, gaze at her with rapture, strew her with celestial flowers, extol her beauty and call her happy as the future mother of the Buddha Then rākṣasas, nāgas, yakṣas, and gandharvas are ordered to mount guard and protect the Queen against all enemies The narrative goes on to tell that the Four Mahārājas, too, with their retinue gather in the air to witness the great event and concludes with Māyā's dream in which she sees a white elephant with six tusks entering her womb

---

32 We can now understand where Jinasena's Dhṛti instead of thhe Saccappabhā of Jamb. V. comes from.

33 I 200, 3-207, 6,, II 3, 21-10, 17 A third, incomplete version with more considerable variants is found I 145, 6-147, 5

The visit of the *bahu-devakanyāḥ* (along with other deities) would by itself hardly be a sufficient reason to find here a parallel to the episode of the Digambar svargâvataraṇa-kalyāṇa But the mention of the armed guards immediately after the arrival of the *devakanyāh*, even before the lokapālas and their retinue are mentioned, reminds rather strongly of the Digambar narrative in which the goddesses arriving in order to prepare the svargâvataraṇa themselves act as armed guards

The main difference between the Buddhist and the Digambar story of course is that in the former there is no question of the goddesses purifying the mother in order to make ready her womb for the entering of the Bodhisattva [34] The parallel to this is furnished by the exactly corresponding passage of the Nidānakathā Here, too, in the night of the conception Queen Māyā, after taking pious vows, goes to sleep alone on her couch But instead of being visited by the gods and *devakanyāh*, she has at once the well-known dream, the second part of which (entering of the Bodhisattva into her womb in the shape of a white elephant) corresponds to the dream told (though much more briefly) in the last part of the narrative of Mv [35] The first part of the dream is as follows (Jātaka ed Fausböll, Vol I, p 50) "The Four Mahā rājas lifted her up with her couch, took her to the Himālaya, put her down on the Manosilātala measuring 60 yojanas under a big sāl tree measuring seven yojanas, and stepped aside Thereupon their consorts came, took the Queen to the Anotatta lake, bathed her in order to remove the human impurity, dressed her in a celestial garment, anointed her with perfumes, and strew her with celestial flowers Close by is the Silver Mountain, in it there is a golden palace, there they made for her a celestial couch and laid her down on it"

The Digambar story of the divine female attendants and guardians consecrating the mother of the Tīrthaṅkara for the impending conception looks like a combination of the two Buddhist versions of the supernatural conception found in Mv and Nidānakathā At the same time, it is impossible to separate the consecration of Queen Māyā on the Himālaya from the janmâbhiṣeka of the Jina on Mt Meru As KIRFEL, p 15* and 182, has shown, certain passages in Buddhist literature prove that originally the Himālaya was the mythical central mountain of the world situated in the far north, and that it was only subsequently replaced by Mt Meru In our case, the identity of the Buddhist Himālaya with the Jain Meru is confirmed by the fact that in the Buddhist as well as in the Jain legend the consecration (or, in the Buddhist legend, at least its beginning) takes place on a *śilā*—the Buddhist *Manosilātala*, the Jain *Pānduka-* or *abhiṣeka-śilā* The consecration performed by the deities on the mythical central mountain of the world is another piece of the common Buddhist-Jain saviour-legends, though within these legends it comes at a slightly different stage: with the Jains in connexion with the birth, with the Buddhists in connexion with the conception of the *Jina*—to use an epithet common to both religions

Which of the two is the more original version, and what is the exact relation between the Buddhist and the Jain legends? It is impossible to answer these questions

---

34 Still, when the *devaganāh* invite the Bodhisattva to enter his mother's womb, they say *sajjā tāva bhavati te janani, anukampa dāni duhkhitām janatām* !

35 This vision of the white elephant is probably the best-known parallel in the legendary biographies of Tīrthankaras and Buddhas, but its treatment is beyond the scope of the present paper

with any degree of certainty, but I venture to suggest the following as a possible course of development :

There was a legend relating how the sleeping mother of the future Jina is taken by the gods to the mythical central mountain of the world and consecrated by goddesses for the impending conception The Buddhists merely changed the actual consecration of the sleeping Queen on the mythical mountain into a vision she sees in her dream—exactly as they did with the entering of the Bodhisattva into her womb in the shape of a white elephant With the Jains, the actual consecration on the mythical mountain was retained but transferred to the more important event of the Jina's birth : the Jina himself is now consecrated instead of his mother The Digambars have retained the old version beside the new, but reserved the mother's sleep and her removal to the mythical mountain to the new version, so that tedious repetitions are avoided With the Śvetāmbars, the remnant of the old version was replaced by the story of the dikkumārīs unknown to the Digambars As the object of the consecration on Mt. Meru was now the Jina, not his mother, it was possible and even more convenient to leave the latter behind, and some over-conscientious redactor sought to justify this by telling us that her mind was set at rest by a magical double of her child, apparently overlooking the fact that this was quite unnecessary since Śakra had put her to sleep

Neues von alten Jaina-Bibliotheken

Von Ludwig Alsdorf

In den Vorbemerkungen zu seiner „Lehre der Jainas“ bezeichnet es der Jubilar, dem der vorliegende Band gewidmet ist, als eines der beiden Hauptziele seines grundlegenden Werkes, „die Notwendigkeit einer planmäßigen abendländischen Ausgabe des Siddhānta der Śvetāmbara zu erweisen“, wenig später (S. 6) beklagt er den hier zuerst sich zeigenden Unstern der Nichtvollendung, der über der Jainaforschung walte, und betont noch einmal, eine „kritische und einheitlich gestaltete europäische Ausgabe des Kanons der Śvetāmbara“ sei „eine Forderung, die man aus wissenschaftlichem Ordnungsbedürfnis heraus stellen muß“.

Die Nichterfüllung dieser Forderung hat mancherlei Ursachen; aber das entscheidende Hindernis war zweifellos die Unmöglichkeit, eine abschließende kritische Ausgabe kanonischer Texte herzustellen ohne die Heranziehung jener alten Palmblatt-Handschriften, die man in den Bhandars von Cambay, Patan und Jaisalmer liegen wußte und deren noch fast völlige Unzugänglichkeit Schubring a. a. O. S. 8 beklagt. Ein gewisser Wandel hatte sich jedoch, mindestens für Cambay und Patan, schon vor dem Kriege angebahnt; und als sich mir im Frühjahr 1951 überraschend die Gelegenheit bot, einige Wochen in Indien zu verbringen, stand mir sogleich fest, daß ich meine Reise zu dem Versuch benutzen würde, mit der Erschließung dieser Handschriften für die europäische Jainaforschung wenigstens einen Anfang zu machen, indem ich eine möglichst große Anzahl der wichtigsten an Ort und Stelle photographierte [1])

Die Zeit war für mein Unternehmen noch weit reifer als ich hatte ahnen können. Die jahrzehntelange unermüdliche Arbeit eines Mannes hat erreicht, daß die Erschließung der alten Jaina-Bibliotheken Gujarats und Rajputanas heute bereits weitgehend verwirklicht und deren volle Nutzbarmachung für die Wissenschaft nur mehr eine Frage kurzer Zeit ist. Der Munimahārāj Puṇyavijaya, eine echte Gelehrtennatur, verständnisvoller Förderer auch der europäischen Wissenschaft[2]) und auch durch seine menschlichen Qualitäten eine wahre Zierde seines Ordens, hat durch sein den alten Handschriften gewidmetes Lebenswerk sich ein nicht leicht zu überschätzendes Verdienst sowohl um seine Religionsgemeinde als um die Indologie erworben. Da hierüber in Europa noch kaum etwas bekannt ist und die neuen Verhältnisse gerade auch der deutschen Jainaforschung außer-

---

[1]) Die Durchführung dieses Planes wurde ermöglicht durch eine finanzielle Beihilfe der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft, für die auch an dieser Stelle zu danken mir Pflicht und Bedürfnis ist.

[2]) Schon 1939 schickte er mir Pataner Papier-Hss. nach Deutschland.

ordentliche neue Möglichkeiten eröffnen, darf ein kurzer Bericht uber meine Handschriftenreise vielleicht auf das Interesse der Fachgenossen rechnen

Wohl die beruhmteste, aber auch unzuganglichste der alten Bibliotheken war die von Jaisalmer Seit Buhlers und Jacobis Besuch im Jahre 1874[1]) ist, soweit festzustellen, kein europaischer Indologe mehr dort gewesen, und auch mir wurde der ursprunglich nicht vorgesehene Besuch nur durch den glucklichen Umstand ermoglicht, daß Muni Punyavijaya gerade dort seine Arbeitsstatte aufgeschlagen hatte und mir in einem liebenswurdigen Sanskrit-Einladungsbrief jede Unterstutzung meiner Handschriftenplane verhieß Die Reise ist heute nicht mehr ganz so „tedious" wie Buhler klagt In einer Nachtfahrt von Jodhpur erreicht man den derzeitigen Eisenbahn-Endpunkt Pokaraṇ im Herzen der Tharr, wo mich bereits Punyavijayas Mitarbeiter Prof Jetly aus Ahmedabad und der Trustee des Großen Bhandars, Herr Fatehsingh Mehta, erwarteten Einmal am Tage fahrt von Pokaran ein mehr als primitiver, zum Bersten vollgepfropfter Wusten-Omnibus die 110 km der von Heeresfahrzeugen — die Grenze Pakistans ist nicht allzu fern! — nahezu unbenutzbar gemachten Straße nach Jaisalmer

Die in ihrer Abgeschiedenheit so gut wie unberuhrt mittelalterliche Stadt gehört zum Eigenartigsten und Phantastischsten, was das Wunderland Indien zu bieten hat Kein Ackerfeld, kein Garten, keine Palme unterbricht die Scrub-Wuste, die rings an ihre Mauern stößt und deren Sand ihre winkligen Gassen fullt Neben zu wenigen, dazu meist brackigen Brunnen spendet nur ein Stauteich vor dem Sudtor Wasser; trocknet er im Sommer aus, so muß Wasser aus den 6 km entfernten Tiefbrunnen der winzigen Oase Amar Sāgar geholt werden [2]) Am Vormittag zieht wohl die gesamte weibliche Bevölkerung der Stadt zum Wasserschöpfen zum Stauteich hinaus, vor dem Hintergrund der Wüstenlandschaft und der ganz aus dem beruhmten warm-hellgelbbraunen Stein von Jaisalmer erbauten Stadt bietet der endlose Zug der Wassertragerinnen in ihren leuchtend hellfarbigen Marwari-Trachten, mit ihrem uberreichen Schmuck und den Wasserkrugen auf dem Kopf, einen unbeschreiblich malerischen Anblick Der weiche und leicht zu bearbeitende, im Trockenklima dennoch genugend haltbare Kalkstein hat in der praktisch holzlosen Landschaft eine Übersetzung der wundervollen Holzschnitzereien Gujarats in Stein ermöglicht Steinmetzarbeit von einer nirgends in Indien ubertroffenen Feinheit überzieht in verschwenderischem Reichtum selbst einfache Burgerhauser, von den prachtigen, heute meist leerstehenden Palasten zu schweigen, die vom einstigen Reichtum Jaisalmers kunden An einem alten Handelsweg vom Sudpanjab nach Gujarat und Zentralindien gelegen, hatte es einmal 35 000 Einwohner — heute (1951) sind es noch 7000, von mehreren hundert Familien der

[1]) S. darüber Bühlers Briefe an den Indian Antiquary und an Weber, Ind. Ant. III 89f. und IV 81—83.

[2]) Der Maharawal von Jaisalmer hatte sich der Anlage einer Eisenbahn wie eines Bewasserungskanals erfolgreich widersetzt Vielleicht am bezeichnendsten für das, was unter einem „erleuchteten (enlightened)" indischen Fursten bis 1947 möglich war, ist das Jaisalmerer Verbot, Aborte in den Hausern zu besitzen, dieser „Komfort" war ein Vorrecht des königlichen Hauses! Die Verwaltung des jetzigen Distrikts Jaisalmer des Bundesstaates Rajasthan begunstigt die Anlage von Aborten, und die Vorarbeiten zur Herbeiführung eines Bewasserungskanals aus dem Panjab sind in vollem Gange.

Oswal Jainas, die die Stadt zu einer beruhmten Jaina-Hochburg machten, sind einige zwanzig ubriggeblieben, leer stehen die 26 an einem besonderen Relief mit zwei flankierenden Elefanten kenntlichen Upāshrayas Dennoch ist Jaisalmer auch heute noch ein wichtiges Jaina-Tīrtha, ebenso wie seine Vorgangerin, das 16 km weiter nordwestlich in der Wuste liegende Lodarvā, dessen Zerstörung im Jahre 1156 den Anlaß zur Grundung der Stadt gab [1])

Ebenso wie in Jodhpur die alte, im Tale liegende Hauptstadt Mandor aufgegeben wurde zugunsten einer Feste auf ragender Bergeshöhe, war offenbar auch hier fur den Ersatz des zerstörten, in nahezu ebener Wuste liegenden Lodarvā durch das nach seinem Grunder Jaisal benannte Jaisalmer der flache langliche Inselberg entscheidend, der das Fort tragt Weit weniger hoch als die von Jodhpur und Gwalior, ist es doch vielleicht die malerischste und bizarrste aller Rajputenburgen eine ununterbrochene kilometerlange Kette bauchiger Rundturme und Bastionen umzieht das ganze Plateau, uberragt von den stolzen Fassaden des Königspalastes und den Śikharas der Jainatempel, die hier inmitten des den Befestigungskranz fullenden Stadtteils eine geschlossene Gruppe bilden. An Feinheit und Reichtum des Skulpturenschmucks können sie sich ohne weiteres mit denen von Mount Abu messen, denen sie in vielem sehr ahnlich sind; das warme Gelbbraun des glanzender Politur fahigen Jaisalmerer Steines wird mancher sogar dem etwas kalten Marmorweiß von Abu eher vorziehen Freilich sind die Jaisalmerer Tempel erheblich junger, reichen sie doch in der heutigen Form nicht uber den Anfang des 15 Jh. zuruck, was auch im Stil der Skulpturen deutlich zum Ausdruck kommt In, richtiger unter einem dieser Juwelen indischer Baukunst, dem von Jinabhadragani, einem Yugapradhāna des Kharataragaccha, im Jahre 1551 eingeweihten Sambhava-Tempel, befindet sich der ebenfalls von Jinabhadra begrundete und nach ihm benannte Jinabhadragani Jnān Bhandār, der Große Bhandar (*badā bhandār*) von Jaisalmer.[2])

Wer die steile Treppe hinuntergestiegen ist in die beiden engen, jeder Licht- und Luftöffnung entbehrenden unterirdischen Kammern — die hintere nur durch einen knapp meterhohen Durchschlupf zuganglich —, der versteht ohne weiteres, wie leicht es war, Buhler uber den Inhalt des Bhandars grundlich hinters Licht zu fuhren,[3]) und ebenso, daß jeder bisherige Versuch der Katalogisierung nur zu Teilerfolgen fuhren konnte Schon Buhler erwahnt die „großen Massen loser und zerbrochener Palmblatter", in Dalals Katalog[4]) bestehen 13 Nummern nur aus der

[1]) Lodarvā (Buhler schreibt Lodorva), heute uber das schon erwahnte Amar Sāgar (ebenfalls Jaina-Wallfahrtsort mit mehreren prachtigen Tempeln) mit dem Auto zu erreichen, war die alteste, 752 gegrundete Hauptstadt der Bhaṭṭi-Rajputen Aus ihren am Rande eines flachen Plateaus liegenden, vom Treibsand zugewehten Ruinen ragen als einzige Insel des Lebens im Meer der unendlichen Einöde der große und schöne, auf den alten Fundamenten im Spatmittelalter neuerbaute Jainatempel und die zugehörige Dharamshala

[2]) Vgl L Bh Gandhis Einleitung zu Dalals Katalog (unten Anm 4), S 11.

[3]) Immerhin muß man sich wundern, daß er glauben konnte, eine derartige hochberuhmte Jaina-Bibliothek enthalte „sehr wenige Jainawerke" (er zahlt nur sechs auf!) und „außer wenigen Bruchstucken von Sutras" nichts vom Kanon!

[4]) A Catalogue of Manuscripts in the Jain Bhandars at Jesalmere, compiled by C D. Dalal and ed. with Introd., Indexes & Notes on unpublished works and their authors by L Bh Gandhi, GOS XXI, Baroda 1923

Angabe „*trutitapatra*“ oder „*truṭitapatrasamgraha*“, und zahllose weitere Hss. sind als *truṭita* bezeichnet Dieses Durcheinander an Ort und Stelle aufzuarbeiten war einfach unmöglich Der außerordentlichen, beharrlich eingesetzten Autoritat Punyavijayas gelang das Einzige, was Abhilfe schaffen konnte er ließ die beiden Kammern bis zum letzten Fetzen leeren und den gesamten Inhalt in die Stadt hinunter in die geraumige Jain Dharamshala schaffen [1]) Unterstutzt von einem funfköpfigen Stab von wissenschaftlichen Mitarbeitern und Abschreibern hat er dort in mehr als einjahriger Arbeit die gesamte Bibliothek neu geordnet und dabei etwa 80 Palmblatt-Hss. komplettiert und neu zusammengesetzt Das Ergebnis dieser Arbeit ist in einem neuen Katalog im Druck, durch den die fluchtigen Notizen Dalas vollstandig uberholt werden. Außerdem wurden die kanonischen Hss fur den von Punyavijaya geplanten Neudruck des gesamten Kanons ausgebeutet, fur den bereits eine Anzahl Druckmanuskripte vorliegen Endlich wurden mehr als 200 der altesten und wichtigsten Hss. nach Delhi gebracht und dort durch Vermittlung des Indischen Handelsministeriums auf Mikrofilm aufgenommen, vor ihrer Ruckkehr nach Jaisalmer waren sie am 23./24 2 1951 im Government House in Neudelhi ausgestellt und wurden u a auch vom Prasidenten der Indischen Republik besichtigt Inzwischen sind samtliche Hss im Rahmen einer religiösen Feier in die gesauberten und mit Stahlturen versehenen unterirdischen Kammern zuruckgebracht worden, wo sie nun, jede fur sich in einem starken Aluminiumkasten, wohlgeordnet in Stahlschranken ruhen Bei dieser absolut feuer- wie feuchtigkeitssicheren Aufbewahrung im Felsen des Burgberges erscheint ihre weitere Erhaltung auf unabsehbare Zeit gesichert.

Wie schon erwahnt, geht die Grundung des Großen Bhandars nicht uber die 2 Halfte des 15 Jh zuruck. Zwar sind gewisse Reste eines alteren Vegadagaccha-Bhandars in der neuen Sammlung aufgegangen; aber die weitaus meisten Hss. sind erst unter Jinabhadra und seinen Nachfolgern aus Patan, Cambay u a Orten nach Jaisalmer gebracht worden, um sie vor den Mohammedanern zu retten; so gut wie keine ist in Jaisalmer selbst geschrieben Der jetzt neu geordnete, einst zweifellos weit größere Bestand umfaßt noch 402 Palmblatt-Hss (gegen 347 Nrn in Dalals Katalog) und uber 1000 Papier-Hss., darunter die alteste bisher bekannte Papier-Hs. Indiens, ein Karmagrantha-Tippanaka von 1189 Der Badā Bhaṇḍar steht somit an Zahl der Palmblatt-Hss an zweiter Stelle nach der nur unwesentlich größeren Sammlung des Sanghvī-no-Pādo-Bhandars in Patan (ca 450 Palmblatt-Hss), wahrend er den beruhmten Śāntināth-Bhandar in Cambay mit seinen rund 260 weit ubertrifft Die alteste Hs. des Badā Bhandar ist ein undatiertes Viśesāvaśyakabhāsya, das Punyavijaya aus palaographischen Grunden in den Anfang des 10 Jh setzt. Die datierten Palmblatt-Hss reichen von 1061 (samvat 1117) bis zum Ende des 15 Jh ; eine besondere Gruppe bildet eine bedeutende Anzahl kanonischer Hss , die der fromme Laie Dharanāka in Cambay auf Anregung des mehrfach erwahnten Jinabhadra zwischen samvat 1485 und 1493 schreiben ließ (vgl L Bh Gandhi a a O S 11,

[1]) Ein jahrhundertealtes Gerucht behauptet, unter dem Bhandar seien noch weitere Schätze eingemauert, die einer Nachprufung entgegenstehenden Hemmungen waren zur Zeit meines Besuchs noch nicht uberwunden

Abs 3); diese sind sehr schön geschrieben, stehen aber nach Punyavijayas Urteil, von Ausnahmen abgesehen, hinter den alten an kritischem Wert zuruck

Neben den kanonischen Texten, die mit ihren großen Kommentarwerken reich vertreten sind, und wichtiger nachkanonischer Jaina-Literatur in Sanskrit, Prakrit und Apabhraméa enthalt, wie schon von Buhler festgestellt und auch Dalals Katalog zu entnehmen, die Palmblatt-Sammlung des Badā Bhandar besonders zahlreiche und wichtige brahmanische Werke sowohl der wissenschaftlichen, vor allem philosophischen, wie der schönen Literatur Neu entdeckt wurde jetzt ein neuer Kommentar zum Kauṭilīya Arthaśāstra, freilich nur Bl 12—88 einer undatierten, palaographisch dem 14 Jh zuzuweisenden Hs Eine große Hs von 651 Bl enthalt einen vollstandigen Satz des Vātsyāyana-Bhāsya und der daran anschließenden Nyāya-Werke Bhāradvājas Vārttikā, Vācaspatimiśras Tātparyaṭīkā, Udayanas Tātparyapariśuddhi und Śrīkanṭhas Nyāya-Tippanaka. Diese Hs ist von dem Naiyāyika Prof Jetly bearbeitet worden und hat nach seiner Angabe mehrere Tausend neuer, z T sehr wertvoller Lesarten geliefert

Der Erhaltungszustand der Hss ist, dem Trockenklima Jaisalmers entsprechend, meist ausgezeichnet Besonders bemerkenswert sind noch einige Holzdeckel von Palmblatt-Hss mit prachtiger Miniaturmalerei, deren farbige Reproduktion in Bombay erfolgt

Der Reichtum Jaisalmers an Hss ist mit dem Großen Bhandar nicht annahernd erschöpft, doch enthalten die ubrigen 8—10 Bhandare neben mehreren tausend Papier- nur vereinzelte Palmblatt-Hss Immerhin ist unter den 14 Palmblatt-Hss des Panca-Bhandars die nach Punyavijayas Urteil beste aller Aṇuogadāra-Hss sowie eine Hs der Vasudevahindi Mehrere Bhandare sind noch ganz unzuganglich —

Durch Punyavijayas Hilfsbereitschaft wurde nicht nur mein Aufenthalt in Jaisalmer denkbar angenehm und erfolgreich gestaltet, seine Vermittlung öffnete mir auch in Patan und Cambay alle Turen Er ließ es sich sogar nicht nehmen, nach Patan, seinem eigentlichen langjahrigen Standquartier[1]), seinen Schuler und Mitarbeiter Pandit Amrtlāl von Jaisalmer zu meiner Betreuung zu entsenden, wahrend mich nach Cambay Prof Jetly begleitete

Die Sammlung, Erschließung und Sicherung der Handschriftenschatze von Patan wurde bereits von Punyavijayas Guru und Groß-Guru, den Munis Caturavijaya und Kāntivijaya, begonnen, deren Werk Punyavijaya in umfassenderer Weise und unter Einsatz aller modernen technischen Hilfsmittel fortsetzt Nach seiner Idee und seinen Planen wurde in Patan 1938 durch Vermittlung Kāntivijayas von den Söhnen des Seth Mohanlal zum Gedachtnis ihres Vaters ein massiver Bibliotheksbau errichtet[2]), das Hemachandrācharya Jain Jnān Mandir, in dem alle Pataner Hss

[1]) Im Oberstock eines Upāshraya hat er sich hier ein großes Arbeitszimmer eingerichtet, das neben einer sehr stattlichen Bibliothek eine beachtliche Sammlung alter Bronzen und sonstiger Kunstgegenstande birgt Ich konnte dort eine großere Anzahl von Pataner und Cambayer Palmblatt-Hss sowie eine Palmblatt-Bhagavatī aus Dabhoi photographieren

[2]) Der Bericht uber die Einweihung von P C Divanji im New Indian Antiquary II S 122—5 begnugt sich mit dem Lobpreis der weltlichen Großen, die der Feier durch ihr Erscheinen Glanz verliehen, während er die drei (sämtlich anwesenden) Jainamönche, denen das eigentliche Verdienst zukam, uberhaupt nicht erwähnt

diebes- und feuersicher, wohlgeordnet und bequem benutzbar untergebracht werden sollen Über eine pompöse Marmor-Freitreppe betritt man eine breite Saulenveranda, rechts und links davon liegen zwei Verwaltungszimmer, geradeaus eine geraumige, auch zu religiösen Feierlichkeiten benutzte Halle, von der Stahlturen zu den Handschriftenraumen fuhren Samtliche Hss ruhen, in Holzkastchen *(dābdo)* verpackt, in Panzerschranken, dabei sind, unbeschadet einer durchgehenden Numerierung, die Bestande der einzelnen Bhandare in pietatvoller Weise gesondert und kenntlich gemacht Kataloge ermöglichen, das Vorhandene leicht zu uberblicken und jede gewunschte Hs sogleich zu finden, helle, luftige, saubere Raume bieten bequeme Arbeitsmoglichkeit

Das Mandir enthalt bis jetzt 12843 Papier- und 168 Palmblatt-Hss Damit ist das Ziel der Vereinigung aller Pataner Hss (fur die die Unterbringungsmöglichkeit des Mandir berechnet ist) freilich noch langst nicht erreicht Verschiedene große Bhandare haben sich zur Uberfuhrung ihrer Bestande noch nicht entschließen können Insbesondere fehlt noch die weitaus wichtigste aller Pataner Sammlungen, der oben bereits erwahnte Sanghvī-no-Pādo-Bhandar Auch er ist von Punyavijaya durchgesehen und neu geordnet worden, wodurch mancherlei Irrtumer in dem Dalal'schen Katalog[1]) berichtigt wurden. Untergebracht aber sind die Hss noch in einer engen, halbdunklen Kammer in einer keineswegs feuersicheren Farberei, wo sie in ein paar Holzschranken liegen Benutzung an Ort und Stelle ist unmöglich, der Trustee, Herr Sevantilal Shah, gestattete aber in zuvorkommender Weise, daß ich die gewunschten photographischen Aufnahmen in seinem nahe gelegenen Hause machte Er erzahlte dabei, sein Vater habe ihm vor seinem Tode anbefohlen, die Hss wohl zu bewahren und sie keinem Menschen zu zeigen Wird die zweite Mahnung glucklicherweise langst nicht mehr befolgt, so ist es sicher auch nur mehr eine Frage absehbarer Zeit, daß die Uberfuhrung dieser einzigartigen Sammlung in das Jnān Mandir ihre endgultige Sicherung und erleichterte Benutzung ermöglicht

In Cambay hatte ich bei meinem ersten Besuch im Jahre 1931 die beruhmten Schatze des Śāntināth-Bhandars in zwei wahren Rumpelkammern eines im höchsten Maße feuergefahrlichen Hauses untergebracht gefunden, die umstandliche Verpackung in große Bundel (deren Inhalt nur zu oft nicht mit den Angaben der handschriftlichen Liste ubereinstimmte) erschwerte die — an Ort und Stelle ohnehin unmogliche — Benutzung ungemein Auch hier hat Punyavijaya Wandel geschaffen In einer geraumigen Halle mit offenem Lichthof in der Mitte steht an der Ruckwand eine Reihe von Holzschranken, in denen in deutlich numerierten hölzernen Dabdos die neu geordneten Hss. ubersichtlich aufgestellt sind. Vor allem aber ist zu der neu geordneten Sammlung jetzt ein guter gedruckter Katalog (in Gujarati) verfugbar, dessen Abfassung und Druck ebenfalls Punyavijaya veranlaßt hat [2]) Freilich ist die Unterbringung des Bhandars noch nicht ideal, und vor allem der Gedanke an ein mögliches Feuer wirkt noch beklemmend. Umso

---

[1]) A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Jain Bhandars at Pattan. Gaekwad's Oriental Series LXXVI Baroda 1937

[2]) Śrī Khambhāt, Śāntināth prācin tādpatrīya jain jnān bhandār nū sūcipatra taiyār karnār· ācārya mahārāj śrī 1008 Vijay Kumudsūrijī Cambay 1942.

erfreulicher ist es, daß der Muni beabsichtigt, die mit den Jaisalmerer Hss so erfolgreich begonnene photographische Reproduktion auch auf alle wichtigen Palmblatt-Hss. von Patan, Cambay und andern Orten auszudehnen

Mit der abzusehenden Durchfuhrung dieses Planes wird die Bereitstellung aller notwendigen handschriftlichen Grundlagen fur die von Schubring geforderte europaisch-kritische Gesamtausgabe des Śvetāmbara-Kanons voll erreicht sein Gleichzeitig wird eine solche Gesamtausgabe in den Bereich der praktischen Möglichkeit geruckt durch die an die deutsche Jainaforschung gerichtete Aufforderung Dr Raghu Vīras, eine einheitliche Ausgabe samtlicher kanonischer Werke einschließlich der Kommentare zu der von ihm geplanten dokumentarischen Gesamtausgabe der Sanskritliteratur beizusteuern Wie ich mich bei einem Besuche in Nagpur uberzeugt habe, sind die organisatorischen, finanziellen und technischen Voraussetzungen fur die Durchfuhrung des (naturlich auf Jahrzehnte zu bemessenden) Unternehmens durchaus vorhanden

DER VEDHA IN DER VASUDEVAHINDI

Von L. ALSDORF, Hamburg

Wie ich schon in einem Aufsatz über die Sprache der Vasudevahindi[1] festgestellt habe, tritt zu den zahlreichen sprachlichen Zeugnissen für das hohe Alter dieses Textes ein nicht minder gewichtiges, ja vielleicht noch bedeutsameres formales in der (von den indischen Herausgebern nicht bemerkten) Verwendung des Vedha, jenes eigentümlichen Mitteldings zwischen normalem Vers und rhythmischer Prosa[2], das wir sonst nur als schmückende Einlage in gewissen Werken des Jaina-Kanons kennen[3]. Da ja der Vedha — genau wie die übrigen Metren — selbstverständlich nicht für diese kirchlichen Texte geschaffen ist, sondern diese sich für ihre ganz anderen Zwecke nur eines Kunstmittels der gleichzeitigen weltlichen Prosa bedienen, so tritt uns in der Vh., der Jaina-Version der Bṛhatkathā, der Vedha zum ersten Male in sozusagen originaler Verwendung entgegen, und da es sich keineswegs um ein paar vereinzelte Stellen handelt, sondern die Vedhas der Vh sich quantitativ denen der klassischen Vedha-Texte des Kanons — also vor allem Samosaraṇa und Jinacariya — ebenbürtig an die Seite stellen, so wird eine Vorführung und Untersuchung dieses neuen Materials auch vom Kanon her gesehen nicht ohne Interesse, vor allem wertvoll, ja unerläßlich aber sein für die kritische Analyse der Vh. und deren mindesten relative Datierung.

Meine „Bohrversuche" (mit Jacobi zu reden) haben bis jetzt in der Vh. rund 260 Vedhas zutage gefordert[4], doch ist die wirkliche Zahl wohl noch hoher, weil mir manches entgangen sein mag und, wie sich zeigen wird, vielleicht noch manche

[1] BSOS VIII (Grierson-Festschrift, 1936) S 319ff.

[2] Entdeckt und zuerst beschrieben von Jacobi „Indische Hypermetra und hypermetrische Texte", Ind Stud 17, 389—441 Vgl weiter außer der in der folgenden Anm. zu nennenden Literatur W Schubring, Worte Mahaviras, S 3—5, A. C. Sen, A Critical Introduction to the Panhāvāgaranāim, S. 8ff

[3] Von der vereinzelten gelehrten Verwendung bzw Wiederbelebung in zwei mittelalterlichen Stotras, Nandisenas Ajiyasantithaya und Śānticandras Rsabhavīrastava (ed Schubring, Z I I 2, S 178ff) darf dabei abgesehen werden Über dem Vedha verwandte, aber nicht damit gleichzusetzende „Nachfolge-Metren" im Apabhramśa vgl meinen Aufsatz über Puspadantas Mahāpurāna OLZ XLII (1939) S 602f. Die von Leumann (Übersicht uber die Āvaśyaka-Literatur, S 4a Anm.) nachgewiesenen drei Stellen in der Prosa von Jātaka 536 sind zwar in der Tat mit ihrem von der sonstigen, und auch der unmittelbar umgebenden, Jātaka-Prosa aufs schärfste sich abhebenden Stil erstaunlich genaue Parallelen zu den Varnakas des Jaina-Kanons, auch sind sie durch ihre Kommentierung mit den Gāthās auf eine Stufe gestellt; aber ihre metrische Beschaffenheit ist so, daß man eigentlich nur mehr von Reminiszenzen an den Vedha sprechen kann und es schwer fallt, eine vollständige, korrekte Vedha-Zeile zu finden

[4] Demgegenüber hat Jacobi Ind.Stud 17 (weiterhin „Jac") aus dem Samosarana 288, aus dem Jinacariya 109 Vedhas ausgehoben.

Stelle, die ich als zu unregelmäßig oder verderbt nicht aufgenommen habe, dennoch als metrisch anerkannt werden müßte.

Da der Umfang des Materials einen vollständigen Abdruck (nach dem Vorbild Jacobis) an dieser Stelle verbietet, wird es im folgenden so vorgeführt, daß von jedem Vedha Anfang und Gana-Zahl („g.") mitgeteilt werden, der Schluß nur dann, wenn nicht ein anderer Vedha, ein Āryā-Dreitakt („D.")[5] oder angeführte Prosa („P.") unmittelbar folgt. Auf metrische Unregelmäßigkeiten oder Unklarheiten machen Anmerkungen aufmerksam, in denen außerdem notwendige oder vorgeschlagene Abweichungen vom gedruckten Text angegeben werden; dabei sind Zusätze durch ⟨ ⟩, Streichungen durch [ ], aus dem kritischen Apparat der Herausgeber entnommene Lesarten mit LA gekennzeichnet; metrisch Irrelevantes (besonders auch Orthographisches) bleibt im allgemeinen unberücksichtigt. Als zusammenhängende Textprobe folgt am Schluß der zweitlängste Vedha-Abschnitt der Vh. mit den 14 Träumen der Marudevā, der Mutter des ersten Tīrthankara (wo nun natürlich umgekehrt in den Anmerkungen der etwa verderbte Text des Druckes erscheint).

S. 2 Z. 3—15: (D) *atthi Magahā-janavaō* | *dhana°* 10 g.[6] | *chāyā°* 16 g.[7] (D) *tattha Magahā-janavae* | (P) *Rāyagiham nāma* | *nayaram°* 14 g.[8] | *bahuviha°* 10 g. | *anega°* 4 g.[9] | *divvā°* 14 g. ?[10] | *raha°* 4 g.[11] | *mayagala°* 8 g. | (P) *tattha. ... Senio nāma rāyā vavasio* | *padihaya°* 10 g. | *sīha° °kittī* 16 g.

3, 4—6 (Der neugeborene Jambū) *sāraya°* 8 g.[12] | *sudhanta°* 10 g.[13] | *pasattha° °vayanaṃ* 6 g.

50, 23f. (Samudradatta) (D) *kappadiya°* | *parūdha° °rōmō* 4 g.

73, 11—14 (Meghamālā. Sicher metrisch:) Z. 12: *thana° °laṭṭhī* 4 g.[14] | Z. 13: (D) *ratt'aṃsu'* [*ya*] *ekka-vasanā* | *accheraya°* 4 g. | (D) *thēva-mahagghâbharaṇā.*

77, 4 (Vier Länder) (D) *niuna-jana-vanniya-gunā*

77, 5—10 (Dvāravatī) [*Suṭṭhiya*] *Lavanâ°* 4 g. | (D) *Dhanavai°* | (D) *cāmīyara°* | (D) *nava-jōyana-vitthinnā* | ... | *sura-⟨vara-⟩bhavana°* 8 g.[15] | *vinīya-vinnāna-bahula-mahurâbhihāna-dāna* ... (Rest unklar)

77, 18—24 (Rāma und Krsna) *nijjala°* 4 g. | *divasa°* 7 g.[16] | *gahavai°* 6 g. | *bhuyanga°* 8 g.[17] | *pallava°* 4 g. | *siri°* 6 g. | *surêsara°* 4 g. | *payā°* 4 g. | *maya°* 4 g.[18] | *kari°* 4 g. | *sāmugga°* 4 g. | (D) *gūdha°* | *samāhiya°* 6 g. ?[19] | *sa-salila° °vānī* 6 g.

---

[5] Der von Schubring („Worte Mahāvīras" S. 4) geprägte Name ist vielleicht nicht ganz glücklich gewählt. Denn wenn der Dreitakt zwar unzweifelhaft identisch ist mit dem vor der Zäsur stehenden Teil der (neuen) Āryā-Zeile, so ist er doch ebenso gleich dem „Schlußglied" (Jac.) des Vedha und läßt sich ohne weiteres als der noch um den 1. Gana verkürzte 4-g.-Veḍha, also als ein allerkürzester oder „Rumpf-Vedha" (so Schubring gesprächsweise) auffassen; und da er praktisch weder neben der neuen noch neben der alten Āryā, sondern nur neben dem Vedha vorkommt, muß er m. E. auch theoretisch bzw. geschichtlich im Zusammenhang mit dem Veḍha gesehen, d. h. diesem zugerechnet werden. Wie will man ihn dagegen als Vorstufe der neuen Āryā zwischen diese und die alte Āryā einschalten? [6] *gāma-⟨nayara⟩.* [7] [*kuvalaya*] *kamalā-ni°.*

[8] ⟨*sa-*⟩*salila*. Am Ende fehlt eine Silbe (⏑ · ⏑⏑⏑/–x). [9] *pa*[*v*]*vayam* (*prapā*!)

[10] [*pa*]*bhava-* (LA). ⟨*k*⟩*khama-* (LA). [*samana-*]*su*[*sa*]*yana*.

[11] Schluß ⏑ · ⏑⏑⏑/–⏑–, lies *°rēnum* st. *°renugam*? [12] *vatt*[*in*]*īhī*. Schluß ⏑⏑–/–⏑⏑–!

[13] *savannam avi°* [14] *bhārō°.* [15] *saha*[*s*]*sa*. Schluß ⏑ · ⏑⏑⏑/–⏑–!

[16] *°ma-vibuddha-⟨vara-⟩pundarīya*. Erster g. fehlt; ist so bis auf eine fehlende Schlußsilbe eine korrekte Gāhā-Zeile!

[17] *sandhi-* [*raha*] [*pasattha-lakkhan'ankiyā*] unmetrisch und störende Unterbrechung der Glied-für-Glied-Beschreibung Kopf-Fuß! [18] [*t*]*thimiya* [19] *su⟨p⟩paitth*[*iy*]*a*? Anfang ⏑–⏑⏑/⏑⏑⏑–!

78, 10—12 (Padmāvatī) (D) *pauma°* | (P) *pauma-nilayā* | (D) *pauma°* | (P ?) *kannā°*[20] | *komala°* 10 g.[21] | *karatala° °kantī* 16 g.[22]

80, 8—14 (Rukminī) (P) *sā sahassa-rassi-* | *ranjiya°* 4 g | *vayana°*[23] | *mauya°*[24] | *kara°* 11 g.![25] | *īsim°* 6 g. | *kaṇṇā°* 10 g[26] | ⟨*kancana-*?⟩*khambha°* 6 g | *sulīna°* 8 g.[27] | (P ?) *nava-naliṇi-* | *kōmala°* 8 g | *savaṇa° °vayanā* 4 g.[28]

91, 29—92, 2 (Pradyumna) *avabhāsiya°* 4 g. | ? *jana-nayana-vīsāma-bhūyam?* | *divāyara ya°* 6 g | ? *siri° °yalaṃ?* | *āyaya°* 4 g[29] | *dasa°* 6 g.[30] | *miga°* 4 g.[31] | [*kari*] *kalabha*⟨*ya*⟩*°* 4 g | *mahu°* 6 g. ?[32] | *sōbhana°* 6 g | *sui° °gamana*⟨*ya*⟩*ṃ* (?) 6 g.

123, 5—13 (Beschreibung Sāmalīs P, jedoch zahlreiche Vedha-Anklänge oder -Teile. Deutlichste Vedhas:) Z. 7: *pīna° °bhôrū* 6 g[33] | Z. 9: *pīṇ'uṇṇaya° °paōharā* 6 g. + ⏑ – . Z. 10: *cāmara-mīnâyapatta° °lēhā* 6 g Z. 11 [*ratt*]*anta° °nayaṇā* 4 g. Z. 12. (D) *unnaya-pasattha-nāsā*[*vamsā*] | *savana°* 4 g[34] | [*parijana*]-*nayana° °rasa tti* 4 g + ⏑ ⏑ – ⏑

157, 4—9 (Susama-duhsama-Zeit) *nayaṇa°* 12 g.[35] | *mahu°* 16 g[36] | *Mattangaya°* etwa 38 g.![37] | *kālē° °vannanijje* 4 g

158, 20—159, 9 (Die 14 Traume der Marudevā, s. unten S. 6).

160, 26 (Dikkumārīs) *bhava° °jammanāo* 8 g

162, 1—7 (der mannbar gewordene Rsabha; 23 beschreibende Attribute, davon sicher oder wahrscheinlich metrisch:) *payāhinâ° °sirao* 4 g.[38] | (D) *āyaya-bhumayā-juyalo* | Z. 3. (D) *pura-phaliha-dīha-bāhū* | *siri° °vaccho* 4 g. | *subaddha° °ppaēso* 4 g. | Z. 6. *kuruvinda° °jangho* 4 g.[39] | Z. 7 *pabhā° °rūvo* 4 g

175, 29—176, 6 (Vajrajangha) *sāraya°* 4 g[40] | *taruna*⟨*ya*⟩*°* 6 g.[41] | *mani°* 6 g | *garulâ°* 4 g.[42] | [*silap*]*pavāla°* 10 g[43] | *vayattha°* 4 g.[44] | *vayana°* 6 g[45] | *pura°* 4 g. | *nayara°* 6 g. | *kar'* ⟨*agg*⟩*a°* 4 g[46] | *vimaula°* 4 g.[47] | *miga°* 4 g | *kari*⟨*vara*⟩*°* 4 g[48] | *nigūdha°* 8 g. | *supaiṭṭhiya°* 8 g.[49]

176, 22 f (Zwei Anagāras) *diṭṭhâ°* 4 g[50] | *sāraya°* 4 g.[51] | *sāraya°* 4 g.

200, 1—3 (Das Pferd Phulingamuha) *bāla°* 4 g | Maß-Angaben in P, dann: *pasattha°* 6 g[52]

---

[20] Könnte, wenn man ⟨*su*⟩*vinna* oder *vinna*⟨*ya*⟩ liest, an den folgenden Vedha angeschlossen werden

[21] *sōni-yada* st. *°mandalā*?? [22] *dasana-*⟨*panti*⟩ LA *savaṇ'*.

[23] 5 regelm. Ganas, dann · – ⏑ – ⏑ – !

[24] [*samthiya*] [*subha*] *sanāha° °latikā* gestört (⏑ – ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ / ⏑ – ⏑ / ⏑ ⏑ –)

[25] Vor oder nach *pahasiya* (das seinerseits inhaltlich unentbehrlich ist) fehlt ein Gana

[26] *pasamsiyâ-*. [27] *ppaēsā-* oder [*p*]*paēsā* [28] *vayan*[*aviyakkhan*]*ā* [29] ⟨*su*⟩*pasattha*

[30] *sanga*[*ma*]-*subha*[*ga*]. [31] Unvollständig ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ / ⏑ – – Lies *dēsa-*?

[32] Nicht sicher herstellbar, aber zweifellos metrisch

[33] LA *samāhiya*; davor fehlen 2 Moren [34] *mano* st. *°na*

[35] Nach *bhūsiya* fehlen 3 Moren (⏑ –) [36] *pukkharinī*

[37] *sattha° °kinna* metrisch und textlich unklar und verderbt Lies *bhū-tilaga-bhūya-*⟨*pavi*⟩*-kinna*? Der letzte Wunschbaum, der nach Gēha genannt sein muß, heißt bei Hemacandra (Tr I 2, 126) Abhagna — ⟨*pa*⟩*kāra-sūdu* Schluß ⏑ – ⏑ / – !

[38] LA *sirao* [39] *kuruvindā-catta*. [40] Druck · *sāraya* — *vayan*[*a-cand*]*o*

[41] ⟨*vi*⟩*bōhiya*. [42] ⟨*ujju-*⟩*tunga*, vgl Jac No 84!

[43] ⟨*siya*⟩*kunda* *dasaṇo* st *°na-pantī*. [44] *viula- khandho*; vgl Jac. No. 91, Anm.

[45] *p*[*ar*]*innaddha* [46] Vgl S 204, 20 (unten S. 4, Anm. 61)! [47] *pauma* st. *pankaya*.

[48] ⟨*san*⟩*ṇibhôru* st. *°bhaūru*. [49] ⟨*su*⟩*lakkhana*. [50] *lacchī* [51] *sāraya* st *sā°*

[52] *kēsa*[*sara*]

1*

201, 1—5 (Ein Vanahastin; stark gestört; sicher oder wahrscheinlich metrisch:) *pamāna*° 4 g.[53] | *dhanu*° 4 g[54] | *kacchabha*° 5 g![55] | *varāha-*⟨*vara*⟩° °*dēso* 4 g. | *is*[*is*]*i*° °*musalo* 6 g | *akudila*° °*vālo* 4 g.

204, 7f. (Padmā) *lakkhaṇa*° °*kamalâravindā* 16 g.[56]

204, 14—23 (Vasudeva) (P) *diṭṭho mayā jana-* | *diṭṭhī*° 4 g. | ? *mauda*° ? | *chacca-lana*° 8 g. | *sārada*° 6 g. | *cand'addhô* 4 g | *ravi*° 6 g. | *sura*° 6 g.[57] | *pannaga*° 6 g.| *kamal'abbhantara*° 8 g[58] | *kundala*° 6 g.[59] | (P ?) *mahā*° | *pavara*° 6 g[60] | *susiliṭṭha*° 6 g. | *uvaciya*° 6 g | *manahara*° 8 g.[61] | *pavi*° 4 g. | *āinna*° 4 g.[62] | *kari*° 6 g. | *ēnaya*° 10 g | *dappiya*° 4 g | *sui*° 4 g | (P) *sayala-mahūala-pālanâriho.*

205, 4f (ein Purohita) *kēsara-kaniyāra-niyara-gōro* 4 g.[63] | Zweifelhaftes, dann· (D) *gambhīra-mahura-bhāsī*

213, 1 (König) *paritōsa*° 4 g[64] | *īsisi*° °*muho* 4 g.

231, 14 (Jīvas) Z. 14: (D) *rāga-ddōsa-vasa-gayā* | Z 17: *pasattha-*[*j*]*jhāna*° 6 g. | (D) *paccakkha-savva-bhāvā.*

261, 7 *dadha*⟨*yara*⟩° °*citto* 6 g.[65]

263, 28 *jiṇa*° °*kamalo* 5 g[66]

268, 14—17 (Büffeltempel) ⟨*sura*⟩*-pura*° 6 g.[67] | *vinaya*° 4 g[68] | (D) *ullōya-pecchanijjaṃ*[69] | (P) *āyayanam* | *suniv ēsiya*° 12 g[70] | *ōsahi*° °*bhūyaṃ* 6 g.

268, 19 (Büffel-Kultbild) *siliṭṭha*° 4 g.[71] | *pahāṇa*° °*singam* 6 g.[72]

270, 23—271, 19 (Predigt mit Höllen-Schilderung) *jē jīvā*° 8 g. | *mamsa*° 6 g.[73] | *vinā ya*° 4 g. | *paharanti* ? g.[74] | *bāla*° 6 g[75] | *niranusayā*° 4 g. | *kālam*° 8 g.[76] | ? *tē puna*° 6 g[77] | *sajala*° 8 g.[78] | *paibhaya*° 4 g. | *pakuhiya*° 4 g. | *vicchuya*° 8 g[79] | *anittha*° 6 g. ?[80] | *palahiya*° 4 g | *aviyatta*° 4 g. | *hundam*° 4 g. | *pajjattiō*° 10 g | *niruvama*° 6 g | *dukkhaṃ*° 4 g | *saṃcara*° 12 g[81] | *ahavā*° 4 g.[82] | *jiṇāna*[*m*] x x x x[83] 8 g. | *subha*° 8 g.[84] | *ahavā*° 10 g ?[85] | *sūla*° 10 g[86] | *pahāra*° 8 g. | *punō vi*° 8 g.[87] | *kuddhā*° 12 g.[88] | *asurā*° 6 g.[89] | *nēraiyâ*° 6 g. | ? *payattanti*° 4 g.[90] | *kappanti*° 6 g.[91] | *bhajjanti*° 10 g.[92] | *vahinti*° 6 g. | ? *dukkhāim duṭṭhā*[93] | *kōh'uttaya*° ? g.[94] | *kaluṇam*° 4 g.[95] | ? *kaddhanti vālayā ārasante* ? | *Vēyaranim*° 4 g. | *sahariya*° 4 g. | *Vēyaranim*° 16 g[96] | *asipatta*° 4 g | *Asipattâ*° 14 g.[97] | *khaṇēna* [*ya*]° 8 g. | *māruy*⟨*a-c*⟩*āliya*°

---

[53] LA *jutto* [54] Beginnt. ⏑⏑–⏑/–⏑⏑! [55] [*maṇḍiya*] Erster Gana fehlt!
[56] *pādhaga.muha*⟨*kamala*⟩ *nāsâh*⟨*ar*⟩*'ottha-paya*°. [*juyala*]*-janghā-*. [57] *sila*[*p*]*pavāla.*
[58] ⟨*vi*⟩*nivēsiya.* [59] ⟨*juyala-*⟩*vilihijja*⟨*māṇa*⟩. [60] Am Anfang fehlen 2 Moren
[61] ⟨*sam*⟩*gejjha*, vgl 176, 4 (oben S 3, Anm. 46). [62] *tura*⟨*m*⟩*-ga.* [63] Druck· *kaniyāra-kesara.*
[64] ⏑⏑–/⏑ ⏑⏑⏑/–⏑⏑/⏑⏑–, 2. und 3 Gana vertauscht? [65] [*j*]*jhānô*° [66] Erster Gana fehlt
[67] Vgl LA *surapabbhāra*! — ⟨*vara*⟩*parigayam.* [68] *valayam* [69] Dr. °*jjamā*°.
[70] *pavirāiya*⟨*m*⟩ [71] Schließt ⏑–⏑/⏑⏑––.
[72] Es folgen noch drei lange anscheinend nicht metrische Komposita.
[73] *dan-t*[*a-pucch*]*âi* [74] Schluß· ⏑–⏑/⏑⏑–/–⏑–! [75] Umstellen. *saraṇâgaya-bāla-vuḍḍha*!
[76] LA *niyaya-kaya-kammaga-hayā* [77] ⟨*bhavanti*⟩ *sōum pi* ⟨*su*⟩*paḍi*°? [78] [*vi*]*va*
[79] ⟨*su*⟩*durahi*° oder *durāhi*°? [80] *veyanīya*[*m nāraya*] *udayā*[*kāle*] [81] *aṇne vi.*
[82] *bheravena*⟨*m*⟩
[83] Es fehlen metrisch 4 Moren, sachlich das 1. Kalyāna (Empfängnis).
[84] *pakāsiya-* [85] Nach *visaēna* fehlen 5 Moren *passiūṇa*⟨*m*⟩
[86] [*nārāya*], (Pfeile passen auch sachlich nicht!). [87] ⟨*ya*⟩*jāyā. pīlenti*
[88] *annonṇam* *a*⟨*ma*⟩*risanti* ⟨*ya*⟩. [89] *bāhaṇā* st *vahanā* [90] LA *ppie.* Anfang ⏑––⏑/––!
[91] *kappiyā* [92] *tau*⟨*ya*⟩ *rasāyaṇayâi*⟨*esu*⟩
[93] *dukkhāī*? Zum Vorigen oder Folgenden? [94] *sāmalī* Schluß· ⏑–⏑/–⏑⏑/⏑––!
[95] *vilavamānē* st °*nā* [96] *to*⟨*e*⟩ *chuhanti* [97] *salabhāya* (Dativ!). *tikkhâsī*.

6 g [98] | *vırasam°* 4 g. | *ȷē ıha[m]°*[99] | ? *avare°*[100] | *uppā°* 4 g. | *ancha°* 3 g.[101] | *tāyaha°* 4 g. | *lōlentı°* 4 g. | *dahantı°* 6 g. | *para°* 6 g. | *avayāseȷȷantı° °nımmıyāhıṃ* 6 g.

271, 30 (Der Samsāra) *ıha*[102] *ȷammaṇa° °bahule* 6 g.

276, 14 (Tıvitthu) (P) *pasūyā puttaṃ* | *ayasi°* 4 g.[103] | *vıyasıya⟨sıya⟩°* 4 g. | *sırı°* 4 g. | *sası° °kamalam* 8 g.

279, 14 f. (Bandhumatī) *pasattha° °bhaṇıyā* 12 g [104]

280, 1—4 (Vasudeva 3 sıcher unmetr. Komposıta, dann Z 2·) *pura°* 4 g.[105] | *hara°* 4 g | *kısalaya°* 4 g. | *thıra°* 4 g. | *ēṇaga° °ȷangho* 4 g.

280, 9—14 (Bandhumatī zweı unmetr. Komposıta, dann Z. 10:) *cūḍā°* 6 g.[106] | *kalahōya°* 9 g.![107] | *maṇahara°* 8 g. | *satarala°* 8 g.[108] | *rasaṇâ°* 8 g.[109] | *kamala°* 4 g [110] | *nhāna°* 8 g.[111] | *Kāsıya° °uttarīyā* 4 g.[112]

310, 6 (Stadt) *pabhūya° °manussam* 4 g [113]

323, 27 (Kevalıns) *ȷıṇa° °rayā* 4 g.

323, 30 *samȷama° °juttam* 4 g. | (D) *cāraṇa-muna[m] ȷuyalaṃ*

328, 20—23 .. (D) *saṃbharıya-puvva-ȷāī [ya]* | (D) *vāmūḍha-naṭṭha-ceṭṭhā* | . .. . (D) *nıvvavıya-gāya-laṭṭhī* | *ukkhēvıya° °vāēna* 6 g.[114] | .. . . (D) *karayala-kay'anȷalı-udā.*

330 17 (Vıdyādharī) *asi° °ȷaṭṭhī* 6 g

340, 13—19 (Der heranwachsende Śāntı; Anfang unklar[115], dann:) *sāraya°* 6 g | *aır'uggaya°* 6 g. | *pīı⟨m⟩-ȷa°* 14 g.?[116] | *[nandaṇavana-]Malaya°* 12 g [117] | *pahāna°* 7 g.![118] | *balavaga°* 10 g.[119] | *sura°* 8 g. | *vısuddha° °vidū* 8 g.[120]

344, 25 f. (Kunthu als Herrscher) *ȷaṇa°* 4 g. | *canda° °carıo* 8 g.

345, 14 f. (Kunthu) (P!) *ȷana°* | *Jambhaga°* 8 g.[121] | *sura° °baȷȷhamāno* 8 g.[122]

345, 30 *ȷamma-ȷarā-marana-rōga-[soga]bahulo* 4 g | *samsāro*

346, 29—347, 6 (Der heranwachsende Ara) *parıtōs'u°* 4 g.[123] *gaya°* 6 g | ? *sumarıuṃ va padıbuddho*[124] | *[sahabhamara]*[125] *sahassa°* 4 g. | *muha°* 6 g. | *vıdduma°* 8 g. | *sırıvaccha°* 4 g.[126] | *bhuyanga°* 4 g. | *bālā°* 8 g. | *suravaı°* 4 g. | *sararuha°* 6 g. | *samgaya°* 8 g.[127] | *gaya°* 4 g. | *nıgūdha°* 6 g.[128] | *kancaṇa°* ? g.[129] | *satōya° °nı[g]ghōso* 4 g.

349, 5—10 (Ketumatī) *nava°* 4 g.[130] | *gūdha°* 6 g. | *kayalī°* 4 g. | *rasaṇa°* ? 4 g | *maha°* 4 g. | *valı°* 4 g. | *pīn'unnaya°*[131] | *kısalaya°* 8 g. | *bhūsana°* 4 g | *pavāla°* 4 g. |

[98] *[c]chınna.* [99] 3 g. regelm , dann –⏑⏑/––/⏑–⏑! 5 und 6 Gana vertauscht?

[100] Text und Metrum unklar Schluß regelm. (⏑––⏑/––)

[101] –⏑⏑/––/⏑––⏑, Schluß fehlt! Zum folgenden? Dann unregelm. Gana-Folge ⏑––⏑/–⏑⏑/––/⏑––⏑!

[102] Lies so st. *ettha.* [103] Beginnt ⏑⏑⏑–⏑–/⏑––⏑; 1. und 2 Gana zusammengelegt?

[104] Nach *pasattha* fehlen 2 Moren (*subha*?), nach *maṇḍala* fehlt 1 More (*°la⟨ya⟩*?). *°yandă.*

[105] *bāhū[ȷuyalo]* [106] *maūha?* [107] Erster Gana fehlt, ergänze *kancana*? LA *nayana-bhamaranȷıya.*

[108] *thana-hăra* [109] *calan[akamal]ā.* [110] Beginnt ⏑⏑⏑⏑⏑⏑/⏑⏑–/⏑–⏑!

[111] *cedī-[ȷana]* oder *ceḍī-ȷana-[kaya]* [112] Schluß ⏑.⏑⏑⏑/–⏑–⏑! [113] Schluß: ⏑–⏑/⏑⏑––!

[114] Schluß ⏑ ⏑⏑⏑/––⏑! [115] Aber Schluß regelm.: ⏑/⏑––⏑/–⏑⏑/⏑––⏑/––.

[116] Bei *pīlanavāra* (Sınn?) fehlen 2 Moren. [117] *kusumă-.*

[118] LA *panahānaya* (Sınn??) Schluß ⏑–⏑/⏑⏑⏑⏑/––! [119] *sıkkhan'a°.*

[120] *⟨p⟩payāsiya. satth'⟨atth⟩a* [121] *[mudıta]* [122] *[kımkara]. ⟨vı⟩mīsa.*

[123] Schließt *°nayanēna* (sc. *ȷaṇēna*), der Schluß ⏑⏑–/⏑ würde beı Umsetzung ın Nom normal.

[124] Davor Lücke? [125] [ ] nur ın 3 Hss.! [126] Druck *°vaccho* [127] *⟨p⟩paeso.*

[128] *°catta!*

[129] *supaıtth[ıy]a*? Das Folgende unklar, aber Schluß regelm ⏑⏑⏑⏑/⏑–⏑/––.

[130] Umstellen *komala-kamala* (?) [131] ––/⏑⏑–/⏑⏑–/⏑ ⏑⏑⏑/⏑––⏑! *[samhaya]*?

jutta° 4 g | kuvalaya° 4 g.[132] | ciya° 6 g.[133] | calana-parighaṭṭiya-cāru-gaṇḍa-dēsā[134] | Schluß P.

351, 21—26 (Prabhāvatī) isiṃ [ca]° 4 g. | niranjaṇa° 4 g | lāvaṇṇá° 4 g. | [ujjuya]-nâi° 4 g. | asōga-kisalaya-[san]nihâdhar'oṭṭh[abhayag]ā 4 g. | (P ?) mangala° | ratt'uppala° 4 g.[135] | pīna° 6 g.[136] | majjha° 8 g.[137] | vaṭṭa° 4 g. | pāsuttâ° 4 g. | mamsala° °calanā 6 g.

Die 14 Traume der Mutter Ṛṣabhas (158, 20—159, 9)

(P) *kayāim ca bhagavaī Marudevā maharihe sayaṇie suha-pasuttā simine*

1 *pāsai vasabhaṃ nah'anganāō ōvayamānaṃ.* (6 g.)
tao cintei „kim samcārimo rayaya-pavvao hojjā, ahavā dhavalo balāhao hojja?" iti. patto ya samīvaṃ, pecchai ya nam

2. *pasattha-muha-nayana-kanna-khura-singa-kakuha-pucchaṃ* (6 g.)
manoharaṃ vimhiyā; jambhantie muham aigao. tao cintei ya evam.

3. „*sundara-rūvō maha-ppamāno* (4 g.)
vasaho muham aigao, imeṇa me na kāi pīlā sarīrassa, paramā ya nivvui" iti padibuddhā. puno ya

4 *siminē tad-anantaram⟨vi⟩galiya-jala-jalada-dhavalayara-dēham ūsiya-cau⟨v⟩-visānaṃ* (10 g.)

5. *pecchai Ērāvanaṃ gaya-varaṃ* (4 g.)

6. *taō ya hāra-niyara-cchaviṃ jalana-kavila-kēsara-virājiyam su⟨p⟩pasattha-rūvam* (10 g)

7. *sīhaṃ sāmuham niyacchaē sā;* (4 g.)
ahisinciyam ca[138]

8. *viyasiya-sayavatta-suha-nisaṇṇaṃ disā-ga'indēhī cauhī Lacchiṃ* (8 g)

9. *nabh'angana-tal⟨āō⟩ ōvayantam*[139] (4 g.)

10 *dāma-duyam pavara-kusuma-samcaya-nimmaviyaṃ surabhi-gandha-vāsiya-disā-vibhāgaṃ,* (10 g.)

11. *uiē jonhā-pabhāka[ra-ka]r'enta-dutti-nilae* (6 g.)

12 *sakalē jugavam ca canda-sūre* (4 g)

13. *pecchai, Sakka-jjhayam ca gayana-talam anulihantam* (6 g.)

14 *mani-rayan'occiya-visiṭṭha-kudabhī-sahassa- pari*[140]*mandiyâbhirāmam,* (8 g.)

15. *maha-ppamānam ca kanaya-kalasam jala-bhariyam kamala-suṭṭhiyam pankayâpihānaṃ* (10 g.)

16 *taō saram kamala-kumuda-kuvalaya-viyasiya-sōmayara-darisaṇijjam* (8 g.)

17 *kusumâsava-lōla-bhamara-paribhujjamāna-subhagam.* (6 g)

18 *punō samuddam ca kunda-kumuda-dala-niyara-rajata-samavanna-salilam* (8 g)

19. *khīrodaṃ mauya-māruêriya-taranga-hatthēhī naccamānam.* (8 g.)

20 *taōya sundara-muhīhī sura-sundarīhī sēvijjamānam uttama[ṃ]-kancana-mani[jāla]-bhāsuraṃ vimānam* (12 g.)

---

[132] *patta⟨ya⟩.* [133] ⏑⏑⏑⏑ | ⏑ ⏑⏑⏑ | ⏑ – ⏑ | 1
[134] *calana-* gibt keinen Sinn, ab *°parighaṭṭiya* regelm 4 g.
[135] *[samchanna]* [136] *bhārā* [137] *janana-*
[138] *ahisincai ya* 2 g., aber Anschluß nach rück- wie vorwärts ergibt unregelmäßige Gana-Folge [139] Vgl Jac No 338! [140] Vgl. Jac No 472!

21 *pecchai, nāga-bhavanam ca su-nipuna-nāga-vadhū-gīya-sadda-muhalaṃ,* (8 g)
22 *rāsim rayaṇāṇa[m] Mandara-samam.* (4 g.)
23 *pecchai ya vidhūma[m]-jalanaṃ āhui-padippamānam mahappamānam.* (8 g.)
24 *datthūna ya ērisē vibuddhā* (4 g)
25 *coddasa simiṇē*[141] *pasaṇna-cittā.* (4 g)
tao cintei.
ērisayam abbhuyayam ajjassa kahēmi, so phalam nāhī[142].

Überblickt man das vorstehende Material, so ist die erste wichtige Feststellung die, daß der Vedha zwar unregelmäßig, aber doch auf die ganze Vh. verteilt ist, er ist weder auf (späterer Zufügung verdächtige) jinistische Zutaten (kirchengeschichtliche Einleitung, eingelegte Caritras von Mahāpurusas, Predigten usw.) beschränkt noch auch umgekehrt auf die „originalen" Brhatkathā-Partien. Auf Vorkommen und Handhabung des Vedha gegründete chronologische oder sonstige Schlüsse gelten also von dem Ganzen des uns vorliegenden Textes.

Die Hauptfrage ist aber natürlich die nach dem Verhältnis des Vedha der Vh. zu dem des Kanons Zu ihrer Beantwortung kann hier nur ein vorläufigerBeitrag geboten werden; denn für eine abschließende Behandlung fehlt leider die wichtigste Voraussetzung· eine systematische Erfassung und Aufarbeitung des kanonischen Materials. Jacobis glänzende Pionierarbeit, die keinen Fortsetzer gefunden hat, wertete nur einen Teil des heute bekannten Materials aus Bei der Aushebung und Herstellung der von ihm gesammelten Vedhas machte Jacobi einerseits manche zu weit gehende Streichungen und Zusätze, anderseits ließ er da, wo er keinen vollständigen Vedha herzustellen vermochte, zahlreiche Textstücke unzweifelhaft metrischen Charakters (auch abgesehen von den ihm noch ganz unbekannten Dreitakten) beiseite[143]. Beides täuscht eine zu große Regel- oder Gesetzmaßigkeit des Vedha vor und erweckt den Eindruck einer schärferen Abgrenzung von Prosa und metrischen Partien, als sie

[141] Die Traumliste der Vh ist ein höchst befremdlicher Kompromiß zwischen Śvetāmbara- und Digambara-Lehre Am Anfang zwar entspricht die Reihenfolge Stier-Elefant-Löwe genau der von Jacobi, Kalpasūtra S 104 (zu 33) zitierten abweichenden Śvet -Tradition, nach der Mahāvīras Mutter als erstes Traumbild statt des Elefanten den Löwen, Rsabhas Mutter dagegen den Stier sieht (beiläufig eine offensichtliche Neuerung auf Grund der den beiden Tīrthankaras gehörenden Laksanas!) Dann aber enthält die Liste von Vh zwei anerkannte Dig -Charakteristika zwei Girlanden statt einer und neben dem Vimāna noch ein Nāgabhavana (das naturlich nicht, wie die Herausgeber des Textes es tun, zusammen mit dem Vimāna als ein Traum gezählt werden kann!) Um nun bei der für die Śvet s verbindlichen, am Schluß ausdrücklich bezeugten Zahl 14 zu bleiben, werden Mond und Sonne (von den Hrsg als No 6 und 7 gezählt und sonst bei Śvet s wie Dig s als zwei gerechnet) zu einem Traum zusammengezogen, was durch das gleichzeitige (*jugavam*) Erblicken ausdrucklich betont wird — Die 16-Zahl der Dig s ergibt sich dadurch, daß bei ihnen auf die Sonne noch als Nr. 8 zwei Fische folgen; von diesen weiß Vh nichts [142] Druck *nāhu*. Korrekte Gāhā-Zeile!

[143] Schon Schubring (Worte Mahaviras S 4 Anm 2) bemerkt, daß Jacobis Liste manches hinzuzufugen sei Gleich im ersten § des Samosarana z B ist *dhana-kudila-vanka-pāgāra-parikkhittā* zweifellos ein Vedha, nur ohne 1 Gana und mit Anapäst statt Amphibrachys im letzten ungeraden Gana, was unanstößig ist Gleich darauf ist *singhādaga-tiga-caukka-caccara-* (das später Jacobis Nr 437 eröffnet!) Nr 17 voranzusetzen und bildet zusammen damit einen Vedha von 10 g (mit ⏑⏑– statt ⏑–⏑ im 5. Gana). Im folgenden ist *anēga° °sandamānī* ein kompletter Vedha von 8 g, auf den (als neues Kompositum) der Dreitakt *āinna-jāna-juggā* folgt

in Wirklichkeit vorhanden ist. Wenn Sen in den Panhāvāgaranāim neben zahlreichen ganz oder fast korrekten Vedhas zahlreiche defektive und noch mehr bloße Vedha-Anfange und -Schlüsse feststellt, bei denen „the rest is all out of order", so gilt dies wohl nicht im gleichen, aber doch in einem gewissen Grade auch schon von den „klassischen" kanonischen Vedha-Texten; und Sens chronologische Schlußfolgerungen[144] bedürften, um ohne die Stütze nicht-metrischer Indizien zwingend zu sein, einer weit genaueren metrischen Analyse des Textes als er sie angestellt hat Der wichtigste Gewinn, der von einer Untersuchung der Vh.-Vedhas erhofft werden kann, ist ein Beitrag zur Beantwortung der Frage, welcher metrische Maßstab an den Vedha anzulegen und wo die Grenze zwischen ihm und Prosa zu ziehen ist.

Als bedeutsam ist zunächst festzuhalten, daß — aufs ganze gesehen — die Vedha-Partien der Vh originale Kompositionen und nicht etwa überwiegend wörtliche oder freiere Entlehnungen aus dem Kanon sind Die Zahl der Vedhas, die man als direkte Anleihen betrachten konnte, ist sogar überraschend gering, und auch bei den in der Anm [145] aufgeführten Fällen braucht es sich keineswegs um solche Anleihen zu handeln. Schon innerhalb der kanonischen Texte zeigt das (von Jacobi auf mündliche Überlieferung der Varnakas zurückgeführte) starke Schwanken der Überlieferung deutlich, daß bei der begrenzten Thematik der Varnakas, mit ihren ständig sich wiederholenden Beschreibungen von Männern und Frauen, Städten, Heiligtümern, Traumbildern usw., sich ein beträchtlicher Bestand an immer wiederkehrenden Formeln, Wendungen, Bildern und Vergleichen gebildet hatte, den wohl nicht erst die Rezitatoren (Jac), sondern schon die Dichter bzw. Kompilatoren in immer neuen Variationen und Kombinationen abwandeln; und aus dem gleichen, jedem Dichter geläufigen Bestand schöpft offenbar auch der Verfasser oder Kompilator der Vh Man vergleiche z B.:

Jac 378 *sāraya-rayaniyara-sōma-vayaṇā*
Vh 175, 29 *sāraya-rayaniyara-sōma-vayan[a-cand]o*
176, 23 *sāraya-sagala-sasi-sōma-vayanā*
204, 15 *sārada-gahavai-sa[m]matta-sommayara-vayana-cando*
77, 19 *gahavai-saṃpunna-sommayara-canda-vayana-cando*
340, 13 *sāraya-padipunna-canda-sōmayara-vayana-cando*
346, 29 *gayaghana-gahanādha-sayala-sōmayara-vayana-cando*
Jac. 111 *gaya-sasana-sujāya-sannibhôrū*
91, 31 *[kari]kalabha⟨ya⟩-sasana-sama-ūru-juyalam*
347, 4 *gaya-kalabhaya-hattha-saṃṭhiyôrū*
Jac. 320 *gayavara-kara-sarisa-pīvarôrum*
176, 5 *kari⟨vara⟩-kara-⟨san⟩nibhôru-juyalo*

[144] A. a O S 9 "It will be obvious that the text was composed during a period when the vedha was still the prevailing metre tough its hightide was over, but its tradition still lingered There cannot be the least doubt that the author breathed the atmoshere of a veḍha epoch, although its was on the decline . we are entitled to postulate some lapse of time since the classical vedha period to allow for this weakening (of the rules of vedha composition) to have taken place"

[145] Vh. 157, 6 *°sōvāna-vāvi-pukkharini-dīhigāe*, Jac. 43 *vāvī° °dīhiyāsum*, Vh 159,1 *°visittha-kuḍabhī-sahassa-⟨pari⟩manḍiyâbhirāmam mahappamānam*, Jac 472 *anēga-kuḍabhī° °rāmam*, Vh 158, 28 *nabh'angaṇ⟨a-tal⟩āŏ ōvayantam* = Jac 338, Vh. 176, 2 *garulâyaya-⟨ujju-⟩tunga-nāso* = Jac 84.

Jac. 453 *kancana-mani-rayana-thūbhiyāgam*
268, 16 *°kanaya-thūbhiyāgam*

Jac 114 *supaiṭṭhiya-kumma-cāru-calane*
Jac 318 *supaitthiya-kanaya-kumma-sarisôvamāna-calanam*
176, 6 *supaitthiya-kanaya-kumma-sarisa-⟨su⟩lakkhana-samvāha-calana-juyalo*
204, 22 *°kōmala-kummôvamāna-calano*
347, 5 *kancana-kumma-supaiṭṭhiya° °carana-kamalâravindo*

Jac 92 *pura-phaliha-vaṭṭiya-bhuo*
Jac 93 *°āyāna-phaliha-ucchūdha-dīha-bāhū*
162, 3 *pura-phaliha-dīha-bāhū*
176, 3 *pura-phalihâyāma-dīha-bāhū*
204, 19 *pura-phaliha-dīhara-bhuo*

Jac 112 *ēnī-kuruvinda-catta-vattânupuvva-janghe*
Kalpas. 36 *kuruvinda-catta-vattânupuvva-jangham nigūdha-jānum*
162, 6 *kuruvinda-catta-samthiya-pasattha-jangho*, 204, 22 *°nigūdhajānū*
349, 5 *gūdha-sirā-rōma-kūva-kuruvinda-catta-jangho*
347, 4 *nigūdha-dadha-jānu-sandhi-kuruvinda-catta-jangho*

Jac. 98 *kanaga-silāyala-pasattha-sama-tala-uvaciya-vitthinna-pihula-vacche*
204, 19 *pavara-mani-silāyalôvama-visāla-vaccho*

162, 4 *sirivacch'ankiya-visāla-vaccho*
347, 2 *sirivaccha-cchanna-viula-vaccho*
276, 14 *sirivacch'ankiya-visāla-vaccho*

Jac 142 *jammana-jara-marana-karana-gambhīra°* (Samsāra-Meer)
Sen S 26 *jarā-marana-rōga-sōga-bahulam vadha-bandha°*
271, 30 *jammana-marana-rōga-sōga-vaha-bandha-bahule | samsāre*
345, 30 *jammana-jarā-marana-rōga-soga-bahulo saṃsāro*

Die Art, wie auch innerhalb der Vh. wiederum die gleichen Bilder und Wendungen zwei-, drei- und viermal variiert und neu kombiniert werden — wofur die Beispiele sich noch vermehren ließen —, scheint mir dafür zu sprechen, daß hier eben nicht Entlehnung von konkreten kanonischen Textstellen vorliegt, sondern ein von den kanonischen Texten mehr oder minder unabhangiges Schopfen aus dem gemeinsamen Bestand der zeitgenössischen Dichtung[146].

Schon unter den bisher angeführten Beispielen waren eine Anzahl, die in einer oder mehreren Fassungen erst durch Zusätze, Streichungen u. dgl. zu korrekten Vedhas geworden waren Kann man zuweilen schon hier an der Berechtigung solcher Verbesserungen zweifeln, so gibt es noch deutlichere Falle, wo der Dichter offensichtlich aus dem Gedächtnis eine Wendung einfließen laßt, ohne sie zu einem regelrechten Vedha auszugestalten. Samos. 23 steht: *adhuvaṃ inam rayaṃ iva pad'agga-laggam*, woraus Jacobi durch Streichung von *inam* seine Nr 141 macht. Vh 234, 20

[146] Um kein falsches Bild entstehen zu lassen, muß hervorgehoben werden, daß trotz dieser zahlreichen Wiederholungen und Beruhrungspunkte dennoch die ubergroße Mehrzahl der Vh.-Vedhas „original" sind; z B ist die Traumschilderung von der großen des Samos völlig unabhängig

und 252, 15 erscheint — beide Male ganz alleinstehend in prosaischer Umgebung — der Dreitakt *taṇaṃ iva paḍ'agga-laggaṃ*. Jac. 90 ist ein korrekter Vedha: *caurangula-suppamāna-kambu-vara-sarisa-gīve*; Vh. 162, 3 lesen wir: *caurangula-ppamāna-kambu-gīvo*. Könnte man hier noch erwägen, durch Einfügung von *su* und Streichung von *kambu* einen 4-g.-Vedha herzustellen, so rät von solchem Versuch ab die weitere Stelle Vh. 80, 9 °*caurangula-ppamāna-kandharā*, die, den beiden andern eng verwandt und den Schluß eines längeren Vedha bildend, sich dennoch auf keine vernünftige Weise in das Vedha-Normalschema pressen läßt. Vh. 67, 27 und 73, 13 steht zweimal der offenbar formelhafte korrekte Vedha *acchĕraya-pecchaṇijja-rūvā* (bzw. °*vaṃ*), aber 67, 15 sagt der Dichter nur *accheraya-pecchaṇijjā*, was wir ihm sicher nicht zu °*jja-rūvā* ergänzen dürfen.

Zweifellos dürfen wir uns angesichts des Schwankens der Überlieferung bei kanonischen Vedha-Texten schon einige korrigierende Eingriffe erlauben; haben doch gewiß oft noch späte Abschreiber — bei geschwundener Kenntnis des Metrums — die auch ihnen geläufigen Wendungen durcheinandergebracht, Worte zugesetzt oder weggelassen, metrisch bedingte ungewöhnliche Formen (z. B. durch *kaḥ svārthe* erweiterte) beseitigt usw. Auch in der Vh. werden gelegentlich metrische Korrekturen auch vom Sinn gefordert, gehen metrische Störungen mit ersichtlicher Textverderbnis zusammen, dazu gibt die z. T. sehr starke metrische Verderbtheit zahlreicher Āryās (von denen noch zu sprechen sein wird) einen Maßstab für das, was auch für Vedhas angenommen werden darf. Dennoch mahnen die oben zusammengestellten Beispiele zu größter Zurückhaltung. Vedhas sind nicht Verse im gewöhnlichen Sinn, sondern, wie Schubring (Worte Mahāvīras S. 4) richtig bemerkt, eher rhythmische Prosa. Wie fast alle Varnakas — im Kanon wie in der Vh. — nicht ganz metrisch sind, wie sie vor allem gern nach zweifellos unmetrischem Anfang plötzlich in Vedhas übergehen und einen wieder zweifellos unmetrischen Schluß folgen lassen[147], so muß damit gerechnet werden, daß der Dichter einen Vedha nicht immer korrekt schließt oder beginnt, ein als Vedha begonnenes langes Kompositum in Prosa zu Ende führt und (noch häufiger) ein unmetrisches Kompositum in einen Vedha-Schluß übergehen läßt. Eindringende metrische Bearbeitung der kanonischen Vedha-Texte wird versuchen müssen, hierfür gesichertere Richtlinien zu gewinnen und die etwa verschiedene Praxis einzelner Texte chronologisch auszuwerten. Eine beträchtliche Unsicherheit wird wohl immer bleiben, aber sicher werden wir im Vergleich zu Jacobis erstem Versuch einerseits zurückhaltender in Konjekturen sein, anderseits aber weit mehr als metrisch anerkennen, auch wenn wir es ebensowenig wie er in das Prokrustesbett des vollständigen Normal-Vedha pressen können.

Nach dem Gesagten sind Vergleiche der metrischen Praxis der Vh. mit der kanonischer Varnakas vorläufig mit Unsicherheitsfaktoren auf beiden Seiten belastet. Es kann aber trotzdem mit einiger Sicherheit gesagt werden, daß ebenso wie inhaltlich und stilistisch auch metrisch die Vedhas der Vh. dem von Jacobi gesammelten Material sehr nahe verwandt sind. In Jac. steht ⏑ – ⏑ im 1. Gana in 33 von 319 Fällen (weniger als 1/9), in Vh. in 41 von 240 Fällen (über 1/6); die ungeraden Ganas, die nicht ⏑⏑⏑⏑ sind, machen in Jac. weniger als 3%, in Vh. dagegen etwa 9% aus. Dies könnte auf freiere, sorglosere Handhabung des Metrums deuten; aber die Zahlen

[147] Für die Mischung von Prosa und Vedha innerhalb desselben Satzes vgl. die oben mitgeteilte Schilderung der 14 Träume!

für Jac. würden wahrscheinlich erheblich hoher, wenn die Texte nach den hier für Vh. angewandten Maßstäben durchmustert würden, und aus Vh. verschwänden manche ersten Ganas der Form ⏑ – ⏑, wenn man sie mit dem vorhergehenden Vedha verbände. Daß in solchen Fällen die Abgrenzung der Vedhas nicht sicher ist, hat schon Jacobi (S 393) hervorgehoben; ich glaube aber, daß, wo Inhalt oder Form dazu einladen, die Annahme eines Neubeginnes der eines Riesen-Vedhas immer vorzuziehen ist Dafür spricht ja schon, daß in Vh. genau wie in Jac. der 4-g.-Veḍha der weitaus häufigste ist und mit zunehmender Länge die Haufigkeitszahlen rapid abnehmen[148]. Stellt man die möglichen Unterschiede individueller Handhabung des Metrums in Rechnung und berücksichtigt man außerdem den teilweise sehr schlechten Überlieferungszustand von Vh., so wird man aus allenfalls feststellbaren metrischen Unterschieden der Vh.-Vedhas gegenüber Jac. chronologische Schlüsse kaum zu ziehen wagen. Die Vedhas der Vh. machen im ganzen keineswegs den Eindruck von Dekadenz oder Verwahrlosung; man wird sie auch zeitlich in die Nähe der klassischen kanonischen rücken dürfen.

Eine Untersuchung des Vedha in der Vh. kann endlich — ohne endgültiger Behandlung vorzugreifen — nicht ganz vorbeigehen an der immerhin nicht ganz kleinen Zahl der in diesen Prosatext eingestreuten Strophen. Die Herausgeber zählen (Pariśistas S. 3f.) deren 143; aber die Aufzählung der Daśārhas S. 77 und gleichlautend S. 358 ist tatsächlich nicht metrisch, während umgekehrt zwei halbe Ślokas nicht als solche erkannt sind[149]. Von 142 Str. (einschl. dreier, von denen S. 301 nur die Pratīkas gegeben werden) sind 11+2/2 Śloka, 3 Vaitālīya, 3 (?) Gīti, 1 Upagīti, 2 oder 3 sind unklar, auf S. 28 steht eine Apabhraṃśa-Strophe. Der ganze Rest ist (Irrtum vorbehalten, da eine Anzahl schwerstens verderbt ist) Gāhā neuer Form. Die Nicht-Gāhās sind wohl sämtlich Zitate oder Spruchpoesie, jedenfalls von sonstwo übernommen[150]. Unter den Gāhās aber sind auch solche, die die Erzählung weiterführen und darin unentbehrlich sind[151], ja, es kommt vor, daß der in Prosa begonnene Satz in einer Gāhā fortgesetzt wird. Wo also der Dichter selbst Strophen macht, sind es Gāhās; aber weit öfter als zu diesen greift er zum Vedha. Der Text gehört somit unzweifelhaft noch der Vedha-Periode an, ragt aber schon kräftig in die der Gāhā hinein. Da wir der Gāhā (vgl. Schubring, Worte Mahāvīras S. 3) auch schon in Uttarajjhāyā und Dasaveyāliya begegnen, braucht dies — zumal wenn wir den andersartigen Charakter der Vh. gegenüber den kanonischen Texten bedenken — keinen Widerspruch zu der vorhin vermuteten zeitlichen Nachbarschaft von Vh. und klassischen kanonischen Varnakas zu bedeuten.

[148] Unter Beiseitelassung unklarer Fälle ergeben sich in Vh. folgende Häufigkeiten 4 g · 107; 6 g.·56; 8:40; 10·18; 12·6; 14:3; 16.6; 38(?):1.

[149] S 31, 8· *aṇṇahā cintiyā atthā aṇṇahā parināmiyā*; davor wahrscheinlich die 1 Hälfte. *paratattī-tattillassa amhaṃ ca bhaviyavvayā[e]*. — 234, 24· *kāse sāse jare dāhe kucchi-sūle bhagamdare / kaṇḍū parojjhā*. (*e*-Nominative!).

[150] 7 Ślokas enthalten die Aufzählungen der Dikkumārīs (vgl New Indian Antiquary IX, 119ff.), 3 Ślokas und 2 Vaitālīyas auf S. 105 werden ausdrücklich als „*subhāsiya*" bezeichnet, die restliche Vaitālīya- Strophe (S 30) enthält AMg.-Nominative auf *-e*.

[151] Merkwürdig ist es, daß von S. 132—287, d h in fast der Hälfte des Textes, (mit Ausnahme des zitierten halben AMg -Ślokas S 234) nicht eine einzige Strophe vorkommt, während sich S 288—339 nicht weniger als 98 Str , d h. fast ³/₄ der Gesamtzahl, finden Allein der Bericht von den Vorgeburten Śāntis enthält deren 58, aber eine besonders wichtige Rolle spielen sie auch in den „originalen" Bṛhatkathā-Partien des Priyangusundarī-Lambha

VĀNTAM ĀPĀTUM

BY

L. Alsdorf, *Hamburg*

The 22nd chapter of the Uttarajjhāyā, the first Mūlasūtra of the Jain Canon, tells the well-known story of Ariṭṭhanemi, the 22nd tīrthakara. Its title, however, is not, as we should expect, Ariṭṭhaṇemicariya but Rahanemijjam, which is derived from the episode filling the last third (vv. 32-49) of the chapter. Ariṭṭhaṇemi's former bride Rāyamaī, who after his pravrajyā has followed his example and entered the order, is caught by a heavy rain on her way to Mt. Raivataka, seeking shelter in a cave, she takes off her wet clothes Ariṭṭhanemi's brother Rahanemi, who has also turned monk, happens to enter the same cave, and on seeing her nude covets her and proposes to her to "enjoy pleasures" together and afterwards to return to "the path of the Jinas." The frightened girl musters her courage and in a spirited reply convinces him of his folly so that "he returned to the Law like an elephant driven by the hook" (v. 46).

The ancient fame of this episode is attested by the fact that of the five stanzas spoken by Rāyamaī (41-45) three (42-44), plus the concluding statement v. 46, have been incorporated into the 2nd chapter of the Dasaveyāliya-sutta (= Das. 2, 7-10) The first two of these stanzas run as follows:

> *dhir-atthu te, jaso-kāmī, jo tam jīviya-kāraṇā*
> *vantam icchasi āvēum! seyam te maranam bhave!* 42/7
> *aham ca Bhoga-rāyassa, tam c'asi Andhagavaṇhiṇo —*
> *mā kule gandhaṇā homo! saṃjamaṃ nihuo cara.* 43/8

I add Jacobi's translation (SBE XLV, p. 118): "Fie upon you, famous knight,[1] who want to quaff the vomited drink for the sake of this life; it

1 No doubt this is the only correct translation Leumann has misunderstood the expression *jaso-kāmī*, he translates (ZDMG 46, p. 597). "Weh Dir in Deinem Ruhmverlangen" ("Woe be to you with your desire of glory"); Schubring's translation (in his edition and translation of Das, Ahmedabad 1932) "Fie upon you who are greedy of glory!" amounts to the same Yet Rahanemi's coveting of Rāyamaī and consequent intention to break his vows can hardly be ascribed to a desire of *glory*. I have no doubt that the Daś—Cūrṇi is quite right in explaining "*jaso-kāmino khattiyā bhaṇṇanti*" (Haribhadra says "*he yaśaskāminn iti sāsūyaṃ kṣatriyāmantraṇam*"): Rāyamaī merely reminds the monk that he is a kṣatriya, which is exactly in keeping with the following

would be better for you to die. I am the daughter of the Bhoga-king, and you are an Andhakavrsni, being born in a noble family, let us not become like Gandhana-snakes; firmly practise self-control!"

Obviously in order to explain the cryptic phrase *mā kule gandhanā homo* used in v. 43/8, the Das. has its quotation from Utt preceded by the following stanza (Das. 2, 6):

pakkhande jaliyam joim dhūma-keum durāsayam
necchanti vantayam bhottum kule jāyā agandhaṇe,

which SCHUBRING translates · "Serpents that are born in a noble family would rather rush into a deadly fire that blazes and smokes than consent to swallow [the poison] they have sent forth."

This translation, as well as JACOBI's translation of Utt. 22, 43, is based on the explanation of the commentaries who describe a curious belief, further illustrated by a story reproduced by LEUMANN ZDMG 46, p. 604, that a snake-charmer can force a snake to return to the victim it has bitten and give it the choice to suck back (*āpātum*) from the wound the poison emitted (*vānta*) by it or to rush into a fire kindled for the purpose; there are two kinds of snakes: the *gandhana* will choose the former, the *agandhana* the latter alternative.

A close parallel to the phrase *kule jāyā agandhane* of Das. 2, 6 is found Isibhāsiyāim 45, 40 V 38 warns against abandoning the teaching of the Jina after having followed it:

telokka-sāra-garuyam dhīmato bhāsitaṃ imaṃ
sammam kāeṇa phāsettā puno ṇa virame tato,

"Having carried out[2] to the full this teaching of the wise (Jina) one must not abandon it again." This exhortation is then stressed by three similes (vv. 39-41):

stanza where she appeals to him to remember his and her royal descent That, however, *jaso-kāmī* following after *dhir-atthu* should be an address implying no blame seemed improbable even to the ancient commentators, as is shown by the alternative (and doubtless erroneous) interpretation offered by the Cūrni· *"ahavā dhir-atthu te ayaso-kāmī, gantha-lāghav'attham akārassa lovam kāūna evam paḍhijjai : dhir-atthu te 'jaso-kāmī"* (Haribhadra *"athavā akāra-praśleṣād ayaśaskāmin"*).

2. SCHUBRING, in his edition, understands *kāena phāsettā* as "taking in by the ear" and in his chāyā explains *kāyena* by *śrotrena* I see no difficulty in taking the phrase in the more literal sense of "having performed with one's body the rules laid down by the Jina."

baddha-cindho jadhā jodho vammārūdho thirāyudho
sīha-ṇāyaṃ vimuncittā palāyanto na sobhati 39
agandhane kule jāto jadhā nāgo mahā-viso
muncittā sa-visaṃ bhūyo piyanto jāti lāghavaṃ 40
jadhā ruppi-kul'ubbhūto ramaṇijjaṃ pi bhoyanaṃ
vantaṃ puṇo sa bhunjanto dhid-dhi-kārassa bhāyanaṃ 41

"As a warrior with his banner hoisted, clad in his coat of mail, with solid weapons, who utters a lion's roar and then flees, disgraces himself, as a very poisonous snake born in an *agandhana* family which emits its poison and then drinks it again becomes of no account; as one born from a *ruppi*[3] family when eating food, lovely though it may be, which he has vomited, becomes the object of contempt ....."

SCHUBRING blames the author for having confounded *agandhana* and *gandhana;* but *agandhana* is quite correct and in keeping with the two other similes: a snake which is really *agandhana* by birth disgraces itself by behaving like, and thus actually becoming, a *gandhana* one.

The strange expression *gandhana* in connection with *kula,* i.e., good family, occurs also in Pali. A stanza of the Itivuttaka (PTS ed p. 64) reads as follows:

atijātaṃ anujātaṃ puttam icchanti paṇḍitā,
avajātam na icchanti yo hoti kula-gandhano,

"Wise men desire a son of higher birth or equal birth; they do not desire one of lower birth who is a *kula-gandhana.*"

The introductory prose of the Itivuttaka offers the pious but hardly original explanation that an *atijāta* is the devout Buddhist son of non-Buddhist parents, the *anujāta* the Buddhist son of Buddhist parents, and the *avajāta* the non-Buddhist son of Buddhist parents; it has, unfortunately, nothing to say on *kula-gandhana.* For the latter the MSS have a variety of readings and explanations (*kusajantuno, kulagandhano ti kulacchedako, kuladhaṃsano*) merely testifying to the fact that *kula-gandhana* was unfamiliar and probably obsolete; but it is of course inadmissible (as suggested by the PTS Pali Dictionary s v. *kula*) simply to remove the inconvenient word by "correcting" it to *kulangāraka*—the more so as the almost identical expression

3. *ruppi* (= *rukmin*) certainly seems hardly to make sense but SCHUBRING's emendation *sappa* seems to me impossible as shown by the *ramaṇijjam pi bhoyanam,* the stanza has no longer to do with the snake of the preceding one but introduces an entirely new and different simile.

kule antima-gandhina occurs in gāthā 7 of the Kanhadīpāyanajātaka (Jāt. vol. IV p 34) :

> *pitaro ca me āsu pitāmahā ca*
> *saddhā, ahū dānapatī vadaññū;*
> *tam kullavattam anuvattamāno*
> *"māham kule antima-gandhino [a]huṃ"*
> *etassa vādassa jigucchamāno*
> *akāmako dānam imam dadāmi,*

"My parents and grandparents were faithful, they were liberal and bountiful; following this family custom—"may I not be the worst *gandhina* in the family", shunning such talk I practise this liberality without liking it."[4]

In none of the Pali passages is there any mention nor even the faintest suggestion of snakes; and but for the commentaries and Isibhās. 45, 40 we should certainly never suspect that snakes were spoken of or alluded to in Utt and Das either. Further, in spite of the obvious kinship of all Pali and Pkt. passages quoted, there are important differences. The Itivuttaka speaks of a *kula-gandhana*, where *-gandhana* can only mean something like "destroying, spoiling, disgracing"; it seems difficult to separate the word from *gandha* "smell", and the explanation "one who brings the family into bad odour, who makes the family stink" might not be altogether unacceptable. In Das. 2, 6 and Isibh, on the other hand, *agandhana* is an adjective qualify-

4 The fem. *antimagandhinī* occurs in the parallel gāthā 9, where the wife answers her husband's question why in spite of her avowed hatred she has faithfully remained with him·

> *ārā dūre na idha kadāci atthi*
> *paramparā nāma kule imasmiṃ,*
> *tam kullavattam anuvattamānā*
> *"māham kule antimagandhinī [ā]hum"*
> *etassa vādassa jigucchamānā*
> *akāmikā baddha carāmi tuyham.*

paramparā is explained by the commentary as *purisa-paramparā*, "a series of husbands", i e there has never been a woman with more than one husband KERN (Toev s v) interpreted it as "defamation, ravishing", which hardly suits the context I take it to stand for *para-parā*, "a woman intent on, devoted to, another (man but the husband)"; accepting for *baddha* KERN's reading *paddha*, I translate "From olden times there has never on earth been in this family a woman devoted to another man but her husband; following this family custom—"may I not be the worst *gandhinī* in the family", shunning such talk I serve you faithfully, though I do not like it" —*kule antimagandhino* is explained in TRENCKNER's Critical Pali Dictionary as "a blending of *kula-gandhano* and *kul'antima*", which is probably right The Jātaka commentary is not very helpful it explains g 7: *ahaṃ attano kule sabba-pacchimako c'eva kula-palāpo ca mā assan ti sallakkhetvā etam kulantimo kula-palāpo ti vādam jigucchamāmo* ... .., and g. 9 *attano kule pacchimakā palāpabhūtā mā assan ti sallakkhetvā etam kulantimā kula-gandhinīti vādam jigucchamānā* ......; for the doubtful *kulapalāpa* cf PTS Dict s. vv *palāpa* and *palāsa*.

ing the *kula* itself, not him who disgraces it, and in the strikingly parallel passages of Utt and Kanhadīpāyanajāt we have the locative *kule* as in Das. 2, 6, and Isibh, but with a nominat *gandhanā, antimagandhino*, °*dhinī* similar to the -*gandhano* of Itiv Actually, the two passages Das. 2, 6 and Isibh. 45, 40 are difficult to reconcile with the rest, and if in them *kula* is not to mean "family, noble birth" at all but to denote two very strange *species* of snakes, this looks hardly original and genuine. The explanation of (*a*)*gandhana* remains doubtful, and I confess my inability to explain how this term came to be connected by the Jains with snakes and snake-charming,[5] but on the strength of the Pali parallels I am firmly convinced that in Utt 22,42 Rāyamaī does *not* compare herself and Rahanemi to snakes of any kind. As to Das. 2,6, we shall see in the course of this investigation that this stanza, too, may at least originally have nothing to do with snakes but may have a very different and perfectly simple meaning

The tale—it might be called a ballad—of Aritthanemi, Rāyamaī and Rahanemi is told in Utt. 22 very concisely, but coherently and complete, not necessitating reference to a fuller prose tale—with one exception. Rahanemi appears in the cave without even his name having been previously mentioned, we are not told who he is, let alone when and how he came to renounce the world This lacuna is, of course, filled by the commentaries,[6] and they tell the famous though unsavoury story of Rahanemi's *previous* wooing of Rāyamaī, when the latter, *before* her and his pravrajyā, in order to deter and convert him drinks a sweet beverage, vomits it with the help of an emetic into a gold cup and offers it to him, on his refusal to drink her vomit she explains that he is doing virtually the same in making love to her who has been "vomited" by Aritthanemi

It has so far been taken for granted that this story is old and genuine and that Utt 22, 42 is an allusion to it CHARPENTIER (ZDMG 64, p 423) indeed remarks that it is virtually ("eigentlich") not found in the mūla of Utt., but explains his "eigentlich" by adding that v. 42 (*vantam icchasi*

5 Does *gandhana* represent the snake as *sniffing* when it sucks back its poison? Its bite is called a sniff-kiss Pancatantra 3, 81 *sprsann api gajo hanti, jighrann api bhujangamah / hasann api nrpo hanti, mānayann api durjanah*

6 Another, and far less serious, lacuna—we should probably not feel it as such at all—was filled by the insertion of the three stanzas 21-23, they give details of Aritthanemi's pravrajyā no doubt considered theologically or otherwise important (participation of the gods in the celebration of the Great Event, location of the latter on Mt Raivataka, date, etc), but they most awkwardly interrupt the obvious connexion between v. 20 where Aritthanemi puts off his ornaments and hands them to his charioteer, and v. 24 where he plucks out his hair That they are a later interpolation is further rendered absolutely certain by their being the only āryās in a chapter composed entirely in ślokas This interpolation seems to have gone unnoticed so far

āveuṃ) would be absolutely unintelligible if we could not believe that the story was known also to the author of Utt.; later, in the commentary to his critical edition of Utt (p. 360), he repeats that "the story is well known also to the author of the sūtra, which is to be seen from v. 42 infra." But is this really so?

That a girl scorned by a man, particularly a monk, can indeed call herself "vomited" by him is shown by Utt 12, 21, where the princess Bhaddā says of the monk to whom her father had tried in vain to marry her.

narinda-devind 'abhivandienam jen 'amhi vantā isiṇā, sa eso,

"The monk, adored by princes and gods, by whom I have been vomited, that is he!"

But *vam* can, of course, have the more general meaning "to abandon", and in Jain and Buddhist scriptures it is particularly used with reference to the worldly belongings, the sensual pleasures and worldly desires one leaves behind and renounces when entering the order. In Utt. 14, 38 a king is called by his queen *vantāsī* "eater of vomit" because he has confiscated the property left behind by his purohita who has entered the order together with his wife and children:

vantāsī puriso, rāyam, na so hoi pasamsio,
māhanena pariccattam dhaṇam ādāum icchasi,

"A man who eats vomit, O king, he is not to be praised; you want to confiscate the property abandoned by the brahmin." In the parallel Pali story, the Hatthipāla-jātaka (509), the corresponding stanza (18) reads:

avamī brāhmaṇo kāme, te tvam paccāvamissasi;
vantādo puriso, rāja, na so hoti pasamsiyo,

"The brahmin has vomited the (objects of) sensual enjoyment; these you are going to eat again (*praty-ā-vam!*)"; the second line is identical with the first line of Utt 14, 38 except for the use of the synonym *vantādo* instead of *vantāsī*[7]

7 With *avamī brāhmano kāme* may be compared Sūyagada I, 6, 26. *koham ca mānam ca taheva māyam lobham cauttham ajjhatta-dosā / eyāni vantā arahā mahesī na kuvvaī pāva na kāravei*, "Anger and pride and delusion, greed as the fourth, having abandoned ("vomited") these inner faults the arhat, the great monk, does not commit sin nor cause it to be committed" Dhammapada 97 *hatāvakāso vantāso sa ve uttamaporiso* is translated by Mrs Rhys Davids "with opening crushed, with longing spewed, he is indeed the man supreme" The PTS Dictionary renders *vantāsa* by "one who has given up all wishes" Cf further Dhammap 10 *vantakasāva* "one who has left behind all fault"; Dh 261 *vanta-mala* "stainless"; Dh 378 *vanta-lokāmisa* "renouncing worldly profit." The contemptuous designation of the crow as *vantāda* may be rendered by "refuse-eater"

The preceding stanza of the Jātaka (g. 17), also spoken by the queen but not found in Utt., runs:

ete bhutvā vamitvā ca pakkamanti vihangamā,
ye ca bhutvā na vamimsu, te me hatthattham āgatā,

"These birds who have vomited after eating fly away; but those who after eating did not vomit have come into my captivity." To explain this, the prose commentary tells a complicated story: in order to convince her husband that it was wrong to confiscate the brahmin's property, the queen had caused a heap of meat to be placed in the courtyard and to be covered with a net leaving only a small opening straight above the meat. Vultures were attracted and came to eat of the meat The more intelligent ones, when having their fill, realized that they were too heavy to gain the opening and therefore vomited so that they became light enough to escape, the stupid ones swallowed the vomit of the clever ones, could not fly straight up through the opening and were thus caught.

Some outlines of this story may be genuine; the details are hardly to be trusted, and the point of the story is certainly distorted In the gāthā there is nothing whatever to suggest a *re-eating* of the vomit; the meaning of the simile can only be: he who after having enjoyed sensual pleasures gives them up ("vomits them") attains salvation; he who does not do so "is caught" in the samsāra. The purport of the stanza, therefore, is not to warn the king against confiscating the brahmin's property but to induce him to renounce the world, which he actually does immediately after the next stanza (18, see above), thanking the queen in the following gāthā (19) for having saved him through her well-spoken gāthās. Clearly, therefore, the order of vv. 17 and 18 must be inverted: the queen first dissuades the king to "eat the brahmin's vomit" and afterwards contrives the simile which induces him to enter the order And that simile furnishes another instance of the use of *vam* in the meaning "to renounce (the world)".

The closest parallel to Utt. 22,42, however, is found in Utt 10,29, where a wavering monk is exhorted not to re-enter worldly life in these words·

ciccāna dhanaṃ ca bhāriyam / pavvaio hi si anagāriyam[8]
mā vantam puno vi āvie ... .

"Having abandoned property and wife, you have entered the state of the houseless, *do not drink again your vomit!*"

If we read Utt. 22, 42 in the light particularly of this last passage, and without any preconceived ideas, there cannot be the slightest doubt that

8. The metre suggests a correction into *āṇagāriyam* (=**ānagāryam*, not *anagāritām*).

Rāyamaī's words "*vantam icchasi āveuṃ, seyaṃ te maraṇaṃ bhave*" are nothing but a perfectly clear and intelligible warning against Rahaṇemi's breaking his vows and thus re-entering worldly life, and Das 2, 6 may have nothing to do with snakes but merely assert that a monk of good breeding who does not want to be a disgrace to his family will rather leap into a blazing fire than give up his monkhood and re-enter the world. In the two stanzas Isibh 45, 40 f. quoted above, too, the drinking or eating of (one's own[1]) vomit is a simile for the defection from monkish discipline and relapse into worldly life. Thus, in Utt 22, 42 there is not only no allusion to the story of the vomited beverage offered to Rahaṇemi—we may even say that if Rāyamaī had intended to remind Rahanemi of that drastic scene she would certainly have chosen some more explicit mode of expression.

While Haribhadra in his Ṭīkā on Das. 6, 7 explains *vantam icchasi āveuṃ* by "*vāntam icchasy āpātuṃ, parityaktām bhagavatā abhilaṣasi bhoktum*", Devendra, in his Uttarādhyayana Ṭīkā, contents himself with the Sanskrit translation *vāntam icchasi āpātum*, but quotes the following *āryā*:

> *vijñāya vastu nindyam tyaktvā gṛhṇanti kiṃ kvacit puruṣāḥ?*
> *vāntam punar api bhunkte na ca sarvah sārameyo 'pi,*

which is clearly incompatible with Haribhadra's explanation as it speaks of re-eating *one's own* vomit and not, as in the alleged case of Rahanemi and Rāyamaī, somebody else's (i e., Aritthanemi's). Moreover, the younger Uttarādhyayana Ṭīkā of Kamalasamyama not only omits the story of the vomited drink altogether but gives the following perfectly correct interpretation of Utt. 22, 42 "*vāntam udgīrnam āpātum icchasi, yathā hi kaścid vāntam āpātum icchaty evam bhavān api pravrajyāgrahanatas tyaktān bhogān punar āpātum upabhoktum iti*", after which it quotes the same āryā as Devendra.

It is, of course, not inconceivable that after having been drastically repulsed by Rāyamaī and thus caused to enter the order the monk Rahanemi should at their later chance meeting in the cave suffer a relapse and renew his attempt to win her. This, however, implies that Rāyamaī does not, as related Utt. 22, 28-30, renounce the world immediately after her bridegroom and under the fresh impression of his pravrajyā and her consequent desertion (which is the only natural course), but that there is, as in Devendra's story, an interval between her wailing over her desertion and her entering the order, an interval allowing for Rahaṇemi to woo her and be repulsed. I have no doubt that in reality the story of the commentators is a secondary invention, due to the necessity to fill the gap in the tale of Utt. 22 noticed above and inspired by a mistaken interpretation of Utt. 22, 42—an interpretation stupidly taking literally what is nowhere anything but a figurative expression: *vāntam āpātum*, "to drink again (one's) vomit,"

THE STORY OF CITTA AND SAMBHŪTA

By Prof. L. Alsdorf, Hamburg.

The tale of Citta and Saṁbhūta related in Jātaka No. 498 and chapter 13 of the *Uttarājjhāya* is one of the most remarkable instances of the parallel treatment of one and the same legend in the old ascetic poetry of the Buddhists and Jainas.[1] It was first dealt with exhaustively by E. Leumann who, in the *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes* vol V (1891), pp. 111 ff., included in his comparison also the prose version of the Jaina *kathānaka* literature. In vol. VI of the same journal he was able to trace Brahmanical versions of the same legend in the *Harivaṁśa*, the *Mahābhārata* and the *Rāmāyaṇa*. And lastly, J. Charpentier, in the commentary accompanying his edition of *Utt.*, made a new attempt at reconstructing the old ballad of which obviously both the *gāthās* of Jāt. No. 498 and *Utt.* 13 are remodellings and amplifications. It is the aim of the present paper to show that not only do his results stand in need of correction but perhaps the critical interpretation and comparison of the Jāt. *gāthās* and and the *Utt.* chapter can be carried a step further.

The bulk of both these texts consists of Triṣṭubh verses, and it might be worthwhile to examine at the outset all the non-Triṣṭubh stanzas with a view to ascertain whether they are "original" or whether there are grounds to justify the natural suspicion that they are secondary additions. That the Āryās, *Utt.* 1-3, are a later introduction is quite obvious and was recognized by Leumann as well as by Charpentier. The former also stated that probably the *ślokas*, *Utt.* 4-9, form a second introduction composed by the Jain redactor who, however, must have found at least one verse (No. 6) in the original, as it has a counterpart in *gāthā* 16 of the Jāt. We shall presently have to discuss this very important stanza in detail (p. 205) and shall therefore leave *Utt.* 4-9 aside for the moment. The *śloka*, *Utt.* 16, without counterpart in Jāt., is an oft quoted gnomic stanza (found *e. g.* in the *Vasudevahiṇḍi* p 105) and thus without doubt a later insertion. The only two remaining non-Upajātis of *Utt.*, *viz.* 28 and 29, were suspected by Leumann on the ground that the preceding and the following stanzas (27 and 30) correspond to two contiguous Jāt. *gāthās* (28,29). We may now add as further reasons for suspicion ; first the metre : v. 28 is a mixture of Āryā (1st line) and *śloka* (2nd line), v. 29 a *śloka* ; second the contents : these two stanzas bring in the typically Jaina *nidāna* motif which

1. Cf. Winternitz, *History of Indian Literature* vol. II, p. 145.

figures prominently in the Jaina prose *kathānaka* but is found neither in the *gāthās* nor in the prose of the Jāt.

The Jāt. has 21 Upajātis and 7 *ślokas*; at least five of the latter can safely be regarded as secondary additions or quotations from that vast store of "floating" stanzas and *pādas* which play such an important role in Jāt. poetry. *G.* 6: *yojentu ve rāja-rathe sukate citta-sibbane | kaccham nāgānam bandhatha, gīveyyaṁ patimuñcatha*, is indeed not traceable elsewhere but has nothing specific to connect it with this particular Jāt., and moreover t is entirely superfluous as the king's order to make the preparations for his visit to the ascetic is repeated in the very next stanza (cf. *pāda* b: *sīghāni yānāni ca yojayantu '*); obviously this latter stanza (*g.* 7) alone is original. The *śloka g* 9: *āsanam udakaṁ pajjam patigaṇhātu no bhavam*, etc., is an invitation formula that might be used anywhere and is actually found again as *g.* 3 of Jāt. No. 508; in Jāt. No. 498, it could easily be missed.[1] *G.* 6 and *g.* 9 are rejected by Charpentier as well; but *gg.* 12-14 are an even clearer case. In *g.* 11, the ascetic has stated that his knowledge of the *fruits of good and bad actions* makes him restrain himself; he wants neither a son nor cattle nor wealth; in *g.* 15, he reminds the king how they have both, *through their bad actions* (*sakehi kammehi supāpakehi*), lived through a former birth as Caṇḍālas The close connection between these two Triṣṭubhs is awkwardly broken by the commonplace expatiations of the *ślokas* 12-14 on the short duration of human life and consequent advisability of indifference to worldly pleasures and wishes, etc. These three stanzas are palpably quotations; actually, 13-14 recur as *gg.* 115-116 of Jāt. No 538. The insertion was no doubt made because the end of *g.* 11: *na patthaye puttam pasuṁ dhanam vā*, reminded the redactor of 13 b: *kim me puttehi dārehi*.

Of the two remaining *ślokas*, *g.* 16 has already been mentioned and will presently be dealt with. *G* 28 is the very last *gāthā* of the Jāt; it is introduced by the text itself as something akin to a quotation, the ascetic teaching this stanza to the king and asking him to remember it and recite it in public whenever pride should seize him. It reminds him of his miserable condition (in his youth or in a former existence?) and might be taken from an older version of this or from some other legend. Not only this *gāthā*, but also the preceding ones (25-27) have no counterpart in *Utt.*

As a matter of fact, it is only a small minority even of the Upajāti stanzas that is common to Jāt. and *Utt.*, and only in a very few cases is there complete correspondence between two

1. If the *ca* of *g* 10 a (*rammam ca te āvasathaṁ karontu*) is to be taken as referring to the invitations of *g.* 9, it would merely mean that the quotation was made by the redactor of *g.* 10 himself.

stanzas; there are others which agree in one *pāda* only, while the rest is totally different. This can only be taken to mean that there was indeed an old poem in Upajāti metre which became the source of both the Jāt. and the *Utt.* ballad, but that both the Buddhist and the Jaina redactors, while keeping to the Upajāti metre, dealt with this old poem in the most arbitrary manner, feeling at liberty to make any number of alterations, additions and omissions. Under these circumstances, it is not quite so easy as Charpentier imagined to "piece together" out of *Utt.* XIII and Jāt. No. 498 "an accurate reproduction of the ancient legend". It will be wiser to be content with a critical comparison of the two versions. Before, however, we can attempt this comparison we shall now have to tackle the stanza *Utt.* v. 6 = Jāt. *g.* 16.

The latter version gives a short enumeration of the former births of Citta and Sambhūta: "We were Caṇḍālas in Avantī, deer on the (bank of the) Nerañjanā, sea-eagles on the bank of the Narmadā, and now we are (respectively) Brāhmaṇa and Kshatriya." To this correspond actually not merely *Utt.* v. 6. but vv. 5-7, where the king relates to the ascetic a slightly different list of five former births, adding that this is their sixth rebirth, in which (for the first time) they have been separated from one another. Now the prose of the Jāt. as well as the Jaina prose *kathānaka* agree in making the whole story hinge on the familiar motif that the king, suddenly remembering his former births, tries to find his former brother by composing a verse (or verses) to which only that brother can find the completion or answer. According to the Jāt., *gg.* 1 and 2 are the king's test verses; *g.* 3 is the brothe'r answer. All three stanzas begin with the statement (*pādas* a and b) that every good action will bear its fruit and that no action is done without consequences; in *gg.* 1 and 2, the king boasts that his present splendour is due to his former *puṇya* and asks Citta whether he can say the same of himself. In *g.* 3, Citta answers in the affirmative. According to the Jaina *kathānaka*, the king's test verse consists of the half-*śloka*.

āsva dāsau mṛgau haṃsau mātaṅgau amarau tathā, which Citta completes by answering:

eṣā nau ṣaṣṭikā jātir anyonyābhyāṃ viyuktayoḥ, which exacly corresponds to the 2nd half of *Utt.* v. 7: *imā no chaṭṭhiyā jāī annamannena jā vinā*

If we compare the two versions represented by the Jāt. and the Jaina *kathānaka*, we cannot doubt for a moment that the latter is the original one. The only suitable, nay the only possible contents of the recognition stanza(s)—as is also borne out by the *Harivaṃśa* version, cf *W. Z. K. M.* vol. 6 p. 3 f.—consist of a reference to an enumeration of the former births. And the most

natural, the most probable form of test verse and answer is the two hemistiches of one *śloka*, not two full Triṣṭubhs and a third Triṣṭubh. This is confirmed by the fact that *g.* 16 of the Jāt, too, gives the list of births in o n e stanza; the r e a l counterpart of *g.* 16 is not *Utt.* v. 6 but the Sanskrit stanza of the *kathānaka*! Leumann as well as Charpentier took it for granted that the Jāt. preserves the original order of stanzas and that *Utt.* v. 6 "is wrongly placed".[1] We can now say with absolute certainty that on the contrary it is *g.* 16 that is "wrongly placed"; it ought to come at the very beginning instead of *gāthās* 1-3 which, as is shown by *Utt.*, actually form the beginning of the dialogue between Citta and Sambhūta. And the reason of the confusion created in the Jāt is quite obvious Jāt. No. 498 and *Utt.* 13 agree in making the monk, in the course of their conversation, remind the king of their common birth as Caṇḍālas in order to account for his refusal to accept the palaces and (according to Jāt) even share in the kingdom offered to him To the later redactor, it seemed evident that this stanza, ending in Jāt (*g.* 15) with the words *Caṇḍālagabbhe avasimha pubbe*, and the *śloka* beginning, *Caṇḍālāhumha Avantīsu* must belong together; so he inserted the *śloka* after *g.* 15 and substituted for it at its original place another question and answer of king and ascetic which ought to come much later after they have actually met.

Utt. 13, on the other hand, though preserving the original order, has made another and perhaps even more sweeping change. Following a tendency—observable in other chapters of *Utt*, too—to make of the verses a self contained ballad more or less independent of the old prose tale, he dispenses with the motif of test verse and answer as a means of finding the former brother, and amplifies the old *śloka* into an introductory and more detailed account of the former births given by the king to his brother a f t e r having found him At a still later stage, the process of creating an independent ballad is carried to its conclusion by the prefixing of vv. 1-3 which give, in the Āryā metre characteristic of the latest layer of the canon, the briefest possible extract from the prose tale furnishing just the most indispensable frame for the ensuing dialogue.

Deliberate concentration on this dialogue, the inclusion into it of the account of the former births originally given in the prose

1. Charpentier gives a list of corresponding stanzas (in which he erroneously equates *Utt* v. 6 with Jāt. *g.* 15 instead of 16, and *Utt.* v 18 with Jāt. *g* 16 instead of 15) and says: "From this comparison it is at once evident that v. 6 is wrongly placed, for otherwise the verses and the *gāthās* follow after each other in the same order, although there are other verses between them which are not related to each other." Leumann's reason, equally unconvincing, was that after *Utt.* v. 18, where (according to him) v 6 ought to follow, follows actually a stanza declared unoriginal by him because it contains a repetition (partly verbatim) of v. 18, this repetition, he thought, to have been substituted for the v. 6, expunged.

tale, the omission of the motif of finding the brother by means of a test verse, further and logically also lead to the omission of the dialogue between king and messenger (Jāt. *gāthās* 4, 5) and the king's announcement of his intention to visit the ascetic (Jāt. *g.* 7).

Thus we have in *Utt* two introductions representing two different later stages in the history of the text (vv. 1-3 having been prefixed *after* vv. 4-9), while the old "original" poem begins only with v. 10. In Jāt., the original order of stanzas must have been : *gg.* 16 ; 4, 5, [6], 7 ; 1-3 ; 8 ff.

Jāt. *gg.* 1-3 and Utt. vv. 9-10 agree most closely, partly verbatim, with each other ; yet neither text can be quite correct as it stands. The contents must undoubtedly be : (a) statement : every good action will bear its fruit ; there is no escape from *karman* ; b) the king's boast : look how lucky I am through my *puṇya* in previous birth ; (c) his question : can you say the same of yourself ? (d) the monk's answer : I do see how lucky you are but I am just as lucky as you. This is what we actually read in *Utt.* ; but in the first part of (d) : *jāṇāhi Sambhūta mahāṇubhāgaṁ mahiḍḍhiyaṁ puṇṇa-phalovaveyaṁ* ; *jāṇāhi* does not make sense and must be corrected to *jāṇāmi.* This is confirmed by *g.* 1, c : *passāmi Sambhūtaṁ mahānubhāvaṁ*, which, however, does not make sense in *g.* 1, spoken by the king, and must therefore be corrected to *passāhi* Moreover, the threefold repetition of the quartrain (a) as the first half of each of the *gāthās* 1-3 is not borne out by *Utt.* ; assuming it to be unoriginal, it is tempting to restore *g.* 3 as :
passāmi Saṁbhūtaṁ mahānubhāvaṁ / sakammanā puñña-phalūpapannaṁ ;
Cittaṁ pi jānāhi tath'eva, deva: / iddho mano tassa yathāpi tuyhaṁ.

After v. 11, there follows in *Utt.* the difficult stanza v. 12 corresponding to Jāt *g* 8. Referring the reader to Charpentier's remarks on it, I merely wish to add that it is not necessary to change *gāhāṇugīyā* into *gāhā sugīyā* on the strength of *g.* 8 : *gāthā sugītā* ; *gāhāṇugīyā* makes even better sense as the stanza is actually repeated (*anu-gītā*) in the king's palace hall by the messenger who had heard it sung by the ascetic.

There follows in both versions the king's invitation to the ascetic to share his worldly pleasures, Jāt. *g.* 10 being expanded into the two stanzas Utt. vv 13-4. Utt. v. 15 forms a mere transition to the monk's answer such as would, in the old style, normally be given in prose ; it is not surprising that this stanza lacks a counterpart in Jāt The monk's refusal is given in both versions in entirely different stanzas, some of which (cf. above) are commonplace quotations inserted subsequently ; but there is again a close correspondence and even partial identity when the

ascetic reminds his brother of the Caṇḍāla existence (*g.* 15 = *Utt.* v. 11).[1]

Utt. v. 19 is regarded as spurious by Leumann and Charpentier because it is nothing but a needless repetition of v. 18. There is no reason to dissent from this opinion; but why this needless repetition should have been composed and inserted remains inexplicable.

Utt. vv. 20-25 have no counterpart in Jāt. and should most probably, with Leumann, be regarded as a contribution of the Jain redactor. V. 26 corresponds to Jāt. *g.* 20, this latter stanza being only a slight modification of the three preceding stanzas (*gg.* 17-19) which are completely identical except the last word. Sequences of stanzas differing in one *pāda* or one word only are a common feature of Jātaka poetry. The question here is: has an original sequence of four stanzas (*gg* 17-20) been condensed into the one stanza *Utt.* 26, or has, on the contrary, an original single stanza been expanded by introducing slight variations? Leumann, who believed Jāt. to be generally more faithful to the original than *Utt.*, decided in favour of the former alternative; but his arguments are not decisive and convincing, and the parallel case of *gg.* 1-3 versus *Utt.* vv. 10 ff. (see p. 206) would rather seem to point to the contrary. There are other cases within Jāt. poetry where a secondary expansion of a similar kind can be proved, and Leumann's opinion of the general superiority of Jāt. as against *Utt.* is hardly any longer tenable.

Jāt *g.* 21 = *Utt.* v. 27 is the beginning of the king's answer to the monk's exhortations to renounce the world: "I know full well that what you say is true, but for men in my position it is hard to give up enjoyments." *Utt.* 27 a, b: *ahaṃ pi jāṇāmi jahêha sāhū jaṁ me tumaṁ sāhasi vakkam eyaṁ*, is justly criticised by Leumann as rather imperfect and unsatisfactory, but he fails to make the comparison with Jāt *g.* 21. There we read: *addhā hi saccaṁ vacanaṁ tavêtaṁ yathā isi bhāsasi evaṁ etaṁ.* Now the *pāda addhā hi saccaṁ*...recurs also in Jāt No. 491, 11 and No. 509, 6; but much nearer to the *Utt. pāda* is a variant occurring twice, Jāt. No. 483, 12 and No. 545, 234; *addhā pajanāmi ahaṁ pi etaṁ* I consider it more than probable that *ahaṁ pi jānāmi* (where *pi* is logically superfluous!) is a distortion of an original *addhā pajāṇāmi.*

Utt. 27 c reads in our text: *bhogā ime sangakarā havanti,* "These enjoyments cause attachment", or, as Jacobi (*SBE* XLV

1. Charpentier reads *vasī ya sovāga-nivesanesu.* Leumann, on the strength of the Pali *avasiṁha*, had suggested an emendation *vasīma.* But we may just read *vasīya* and regard the form as one of those curious optatives in *iya* (cf. Pischel, *Prakrit Grammar* § 466) which are, according to the grammarians, used as indicatives of the past and have been traced by me in the *Vasudevahiṇḍi* (cf. *Bull. School of Or. Studies*, Vol. VIII p. 325).

p. 60) translates: "Pleasure will get a hold on men". What we miss in both these translations is an almost indispensable "but": "I know you are right, *b u t* pleasures..." Now Jāt. *g.* 21 c reads: *kāmā ca me santi anapparūpā*, and here *ca* must, of course, be translated (as so often in Pāli) by "but" And as in Prakrit orthography the *akṣara i* is commonly written for *ya* (and vice versa), there can be no doubt that we have to read *Utt.* v. 27 c as: *bhogā ya me saṅgakarā havanti*, "*but* worldly pleasures are for me..."

We have (see p. 202) recognized Utt v. 28 f. as later interpolations. V. 30 is almost identical with *g.* 22 of the Jāt. The rest of the poem is totally different in the two versions except for, as Charpentier remarks, "a slight resemblance between v. 32 and *g.* 24." On the whole, *Utt.* vv. 31-35 and Jāt *gg.* 23-28 must be taken as mutually independent contributions of the Jain and Buddhist redactors, and we can hardly say which conclusion of the poem is nearer to the original one There is, however, one more *Utt.* Jāt parallel noticed neither by Leumann nor by Charpentier. The latter observes on *Utt* v. 31, *accei kālo taranti rāio*: "The metre of the first hemistich is not quite correct, but I do not know exactly how to amend it" This question is answered by the Pali *pāda accenti kālā tarayanti rattiyo*[1] which occurs not only in Jāt. No. 509, 24-26 but also *Saṁy. Nik.* I. p. 3 and pp. 62 ff.

1. *Rattiyo* is to be read as of two syllables like *rattyo*.

ITTHĪPARINNĀ

A CHAPTER OF JAIN MONASTIC POETRY, EDITED AS A CONTRIBUTION TO INDIAN PROSODY

by

L ALSDORF

Hamburg

The Sūyagadanga is, beside the Āyāranga, the Dasaveyālıya and the Uttarajjhāyā, one of the four "senior" texts of the Siddhānta of the Śvetāmbar Jains. The fourth chapter of its first Suyakkhandha is here singled out for critical treatment for two reasons. First, it deals with one of the central problems of monastic life and discipline, the problem of celibacy and behaviour towards women. And this it does in a rather remarkable way: we do not get a perfected system of elaborate rules of conduct postulating and depicting a theoretical, ideal state of things but an urgent appeal dictated by the shortcomings of actual practice which are admitted with surprising frankness [1] The monk no doubt had better scrupulously avoid every contact with women; yet regular and frequent contact with them is made unavoidable by the fundamental necessity of monastic life, the daily begging tour, where food is of course served to the monk by the women of the households. The consequent dangers for the ascetic's morals and the reputation of the order are graphically described in our text, and in trying to deter the monk from defection and return to wordly life, the author allows us an unexpected, and sometimes not unamusing, "glimpse of a Hindu household some 2000 years ago", as the first translator, Jacobi,[2] remarks.

The second trait which lends the 53 stanzas of our text unusual interest is their form they are composed in a metre which is as rare as it is important for the history of Indian prosody, viz. the older form of the āryā. As is well known, the later or "common" āryā, the most popular metre

[1] The gap between ideal theory and lamentable practice seems to have been wide not only in the remote beginnings of Jain church history to which our text takes us back U. P Shah has recently published (*Journ As Soc Bombay*, 30, I, p 100 ff) a very interesting epigraphical record, preserved in MS. form, of a Jain Council held in 1242 A D. at Anhilvad Patan The resolution passed at this council by some dozens of great ācāryas and many important laymen condemns and prohibits the practice, obviously common at the time, of Jain ācāryas not only begetting children but having them initiated as monks and nuns and installed as ācāryas!

[2] *SBE*, Vol 45, p 276, note 2

of Prakrit poetry, is characteristic of the latest stratum of the Jain Canon but completely absent from (the genuine parts of) its older layers. The *old* āryā, its forerunner, is, on the contrary, restricted to only three chapters of the very oldest Jain texts, viz. Āyāra 1,9, Sūyagaḍa 1,4, and (partly) Uttarajjhāyā 8, and two chapters of one of the very oldest Pali texts, viz. Suttanipāta 8 and 14. This metre was first discovered by Jacobi in Āyāra 1,9 and Sūy. 1,4, and described in ZDMG 38,595ff.; but the practical usefulness of his detailed statistical treatment is greatly diminished by the fact that it is not accompanied by a critical text of the two chapters while in the MSS and the usual printed editions the metre is spoiled and sometimes made unrecognizable by countless bad or inexact spellings, omissions, interpolations, and various corruptions A critical edition of Āyāra 1,9 was subsequently made, and the metre discussed again, by Schubring[3], there followed a translation by the same scholar,[4] and in a review of this translation, further important metrical contributions were made by Leumann (Z I I 7, p 160ff.) Sūyagada 1,4 was translated by Schubring together with Āyāra 1, but unfortunately no critical text was ever prepared.[5] To supply this want is the aim of the present article.

That I have added a new translation with notes discussing some of the many knotty points of the text will, I hope, be found justified. Jacobi's translation, an admirable pioneer work, was – unavoidably in his time – entirely based on Śīlānka's Tīkā and two younger commentaries. That these commentaries are even now indispensable, but on the whole anything but reliable guides, that in many clear cases their explanations betray complete ignorance of the real meaning of a word or passage while in as many difficult places they fail us altogether will hardly be disputed today. Schubring had, beside the above-mentioned commentaries, at his disposal the Cūrni, which has many valuable and interesting variants. His translation, by then largely free from the fetters of traditional explanation, marks a great step forward, but considering the amount of difficulties which almost every old canonical text, and particularly this one, presents, I am certainly not detracting from its merits when I venture to suggest that is capable of improvement, even apart from those cases where the metrical constitution of the text affects the sense. I am, however, far from believing my own translation to be final, there remain a number of dark or doubtful passages. As to its clumsy English, for which I apologize,

[3] *Ācārānga-Sūtra, Erster Śrutaskandha,* Text, Analyse und Glossar (Leipzig, 1910).
[4] In: *Worte Mahāvīras* (Gottingen, 1926).
[5] The professedly critical edition of Sūyagaḍa by P L Vaidya (see below) is made – at least as far as 1,4 is concerned – without the slightest regard to (perhaps even without knowledge of) the metre

it is not *only* due to a German handling a foreign language (for the benefit of Indian friends) but also to an attempt at translating as literally as possible.

Though no MSS were directly accessible to me, sufficient material for the critical constitution of the text was available

T = Edition by Pannyās śrī-Candrasāgaragani with Śīlānka's Ṭīkā, published 1950 in Bombay as vol. 4 of śrī-Godīpārśva Jain Granthmālā. In footnotes, the editor gives readings of

Sā = First edition of preceding by Sāgaracandrasūri,

A = Palm leaf MS., written samvat 1349, of the Śāntināth Bhandar, Cambay (Sūcīpattra of Vijaykumudsūrijī p. 14, dābdo 62), and

I = Paper MS of the same Bhandar (Sūcīpattra p. 44, dābdo 2).

V = Sūyagaḍam ..... For the first time critically ed with the text of Niryukti, various readings, notes and appendices by P L. Vaidya, [only!] Part I (Text and Niryukti), Poona 1928.

H = Vol. 2 of the Haidarabad edition (with Hindi translation) of the Sthānakvāsī canon: "prasiddh kartā daksin Haidarābād nivāsī rājā bahādur Lālā Sukhdevsahāyjī Jvālāprasādjī Jauharī" (no year)

C = Sūtrakṛtāngacūrni by Jinadāsagani, publ. by śrī-Ṛsabhdevjī Keśarīmaljī Śvetāmbar samsthā, Ratlam 1950.

I also compared the new Sthānakvāsī edition by Pupphabhikkhu (Suttāgame vol. 1, Gurgaõ 1953) but found that the text of 1,4 is identical with that of V, the only differences being that it reads in 2,8 c *muhabhinjāe* instead of V's °*minjāe*, and in 2,18 d *vā se na vā* instead of V's *vă se na vā*.

T, V and H may be said to represent a vulgate; their real differences, i e. genuine variants, are comparatively few. A and I, particularly the former, have in a fair number of cases decidedly better readings, partly confirming emendations to be made for metrical reasons. The same is true of C, where, however, we find several clear attempts at normalizing, simplifying, or restoring the metre, so that to variants of C the principle of the lectio difficilior must be applied with some rigour.

It must be borne in mind that C does not quote every pāda or every word This means that when the critical apparatus does not give a reading of C, it does not follow that C agrees with the reading adopted in the text. The case of A and I is similar we do not know how consistently the editor records *all* their variant readings Under these circumstances, when I follow C, A or I or several of them *against* T, V and H, I expressly add in ( ) their reading to make clear that my text is based on it and not a conjecture of mine.

The main characteristics of the old āryā are:

1) The two halves of the stanza are identical (as in the later gīti), i.e. there is no shortening of the 6th gaṇa of the 2nd half;

2) The caesura falls not after the 3rd gaṇa but (expressed in terms of the later āryā) in the middle of the 4th gaṇa. To be more exact, there follows after the 3rd gaṇa a final syllable that may be long or short, which shows, as Jacobi rightly remarks, that we have to do with the end of a real pāda. After the caesura, what we may now call the even pāda opens, before the "fifth gaṇa", regularly with a long syllable, exceptionally with ⏑ ⏑ or – ⏑, but sometimes there is even a full ("fourth") gaṇa.[6] If the odd pāda ends in – *and* the even pāda begins with ⏑ ⏑, or if the odd pāda ends in ⏑ *and* the even pāda begins with – ⏑, we actually have a "fourth gaṇa" divided by a caesura; which shows how, by coalescence of the two pādas combined with a shifting of the caesura, the modern āryā originated.

The 2nd gaṇa is regularly a ja-gaṇa (⏑ – ⏑), the 3rd in most cases a spondee (– –), if, as very frequently happens, the 1st gaṇa is a spondee, too, the odd pāda is a perfectly regular odd śloka pāda (– – ⏑ – ⏑ – – ⏑). The poets could not fail to feel this identity, and as a natural consequence they occasionally made an odd pāda which was regular from the śloka, but deficient from the āryā point of view. In our text, in 1,2 c and 2,4 c the first gaṇa is ⏑ – instead of – –, in 1,31 c and 2,14 c the second gaṇa is ⏑ ⏑ ⏑ instead of ⏑ – ⏑ In both cases, the pāda remains correct if regarded as an odd śloka pāda.

Jacobi has pointed out that apart from the initial moras before the "fifth gaṇa", the even pāda is identical with the odd This leads occasionally, though very rarely, to an odd pāda being made like an even one. In our text, we have two such cases: 1,26 c (⏑ ⏑ / – – / ⏑ – ⏑ · · ·) and 2,9 a (– / – – / ⏑ – ⏑). The reverse is found 1,13 b, where the initial moras of the even pāda are wanting.

The alleged identity of the odd and even pāda is, however, by no means quite complete as there is a marked difference in the treatment of the 2nd gaṇa. In both pādas, its normal form is ⏑ – ⏑ Beside this, we find in the odd pāda not unfrequently ⏑ ⏑ – and twice – –, in the even pāda never ⏑ ⏑ – but seven times ⏑ · ⏑ ⏑ ⏑, i e a na-gaṇa with caesura after the 1st gaṇa, the regular equivalent of a ja-gaṇa The complete figures for our 106 odd and 106 even pādas are.

[6] The exact figures for the 106 even pādas of our text are – 65, ⏑ ⏑ 15, – ⏑ 16, – – 8, ⏑ – ⏑ in 1,3 b, missing in 1,13 b

	odd	even
⏑ – ⏑	89	97
⏑ ⏑ –	12	1 (2,4 b)
– –	2	—
⏑ · ⏑ ⏑ ⏑	1	7
irregular	2 (⏑ ⏑ ⏑, s above)	1 (2,16 b)

This difference is practically the same as that obtaining between the 2nd and 6th gana of the later āryā to which these two ganas of the old āryā correspond.

In all other ganas (1, 3, 5, 7) the spondee is the great favourite, alternating with the anapaest, all other forms being excluded or so rare as to raise a suspicion as to the the correctness of the text

	1st gana	3rd gana	5th gana	7th gana
– –	63	73	64	82
⏑ ⏑ –	39	30	36	'20
– ⏑ ⏑	1	3	1	1
⏑ ⏑ ⏑ ⏑	1	—	2	—
irregular	2	—	3	3

Of the very few real irregularities, at least some are no doubt due to corruptions of the text. In 1,4 d, 1,6 d and 2,3 d, the 5th gana is deficient (– ⏑); in the first two cases, pāsāni might perhaps be read as pāsānī. 1,3 d is certainly corrupt (cf. the notes). 1,7 d ends in ⏑ – ⏑ / ⏑ – ⏑ (. . . . *kahāhī*). In 2,4 b, the 6th gana is an anapaest, which is at least very suspicious, and 2,16 b is quite irregular while the correctness of the text seems open to doubt

TEXT

1

jĕ māyaram ca piyaram ca / vippajahāi puvva-samjōgam
"ēgĕ 'sahiē carissāmi / āraya-mēhunō vivittêsī", 1
suhumēnā tam parakkamma / channa-paēna itthiō mandā
uvāyā tāŏ jānimsu, / jaha lissanti bhikkhunō ēge. 2
pāsē bhisam nisīyanti, / abhikkhanam pōsa-vatthā parihinti,
kāyam ahē vi damsanti, / bāhum uddhattu kakkham anuvvae. 3
sayaṇâsanēhī jōgēhī / itthiō ēgayā nimantenti·
ēyāni cēva sē jānē / pāsāni virūva-rūvāni. 4
nō tāsu cakkhu samdhejjā / nō vi ya sāhasaṃ samabhijāne,
nō saddhiyam pi viharejjā· / ēvam appā surakkhiō hōi. 5
āmantiya-ussaviyam vā / bhikkhum āyasā nimantenti

ēyāni cēva sē jānē / saddāni virūva-rūvāni. 6
mana-bandhanēhi nēgēhī / kaluna-viṇīyam̱ uvagasittānaṃ
adu manjulāī bhāsanti, / ānavayanti bhinna-kahāhī. 7
sīham jahā va kunimēnā / nibbhayam̱ ēgacaram ti pāsēnā,
ēv' itthiyāō bandhanti / samvudam ēgaīyam̱ aṇagāraṃ. 8
aha tattha puṇō namayantī / rahakārō va nēmim̱ anupuvvam;
baddhē miē va pāsēṇā / phandantē na muccaē tāhe. 9
aha sē 'nutappaī pacchā / bhoccā pāyasam va visa-missaṃ.
ēvam vivēgam̱ ādāya / samvāsō na kappaē davie. 10
tamhā u vajjaē itthī / visa-littam va kaṇṭagaṃ naccā.
ōē kulāna vasa-vattī – / āghāē na sē vi nigganthe. 11
jē ēyam̱ uncham̱ anu giddhā, / annayarā hu tē kusīlānam;
sutavassiē vi sē bhikkhū / nō viharejja sahanam̱ itthīsu. 12
avi dhūyarāhi sunhāhī / dhāīhī aduva dāsīhī
mahaīhi vā kumārīhī / saṃthavā sē na kujja anagāre. 13
adu nāinam ca suhinam vā / appiyam daṭṭhu ēgayā hōi:
"giddhā, sattā kāmēhī[1] / rakkhana-pōsanē maṇussō 'si!" 14
samanam pi daṭth' udāsīnam / tattha vi tāva ēgē kuppanti,
adu bhōyanehī natthēhī / itthī-dōsa-sankinō honti: 15
"kuvvanti samthavam tāhī / pabbhaṭṭhā samāhi-jōgēhī!"
tamhā samanā na samenti / āya-hiyāē sannisejjāo. 16
bahavē gihāī avahattu / missībhāvā patthuyā ēge;
dhuva-maggam̱ ēva pavayanti – / vāyā vīriyam kusīlānam! 17
suddham ravaī parisāe, / aha rahasammi dukkadā karēi;
jānanti nam tahāvi viyā / "māillē mahā-sadhē 'yam" ti. 18
sayā dukkadam ca nō vayai, / āitthō vi ppakatthaī bāle;
"vēyânuvīi mā kāsī" / cōijjantō gilāi sē bhujjo. 19
usiyā vi itthi-pōsēsu / purisā itthi-vēya-khedannā,
paṇṇā-samanniyā v' ēge / nārīnam vasam vasaṃ uvakasanti. 20
avi hattha-pāda-chejjāī / aduvā vaddha-mamsa-ukkante,
avi tēyasâbhitavanāī / tacchiya khāra-sincanāiṃ ca, 21
adu kaṇṇa-nāsa-chejjāī / kaṇṭha-cchēdaṇam titikkhanti:
ii ettha pāva-samtattā / na ya bentī "punō na kāham" ti. 22
ēvam pi tā vadittānam / aduvā kammunā avakarenti.
suyam̱ ēyam̱ ēvam̱ ēgēsim / itthī-vēdē vi hu suyakkhāyam: 23
annam manēna cintenti, / vāyā annam ca, kammunā annam;
tamhā na saddahē bhikkhū / bahu-māyāō itthiō naccā. 24
juvaī samanam būyā vi: / "citt'alamkāragāni parihittā
virayā cariss' aham lūham, / dhammam̱ āikkha nē, bhayantāro! 25
adu sāviyā-pavāēnā. / "amsi sāhamminī ya samaṇāṇam!"

jau-kumbhē jahā uvajjōī / samvāsē vidū vi sīejjā. 26
jau-kumbhē jōi-uvagūdhe / āsu 'bhitattē nāsam uvayāi;
ēv' itthiyāhī anagārā samvāsēna nāsam uvayanti. 27
kuvvanti pāvagam kammam, / putthā v' ēgē ēvam āhaṃsu:
"no'ham karēmi pāvaṃ" ti, / "ankē-sāinī mamêsa" tti. 28
bālassa mandayam biiyam, / jam avakadam avajānaī bhujjo;
dugunaṃ karēi sē pāvaṃ / pūyana-kāmaē vis'annēsī. 29
samlokanijjam anagāraṃ / āya-gayam nimantanēṇ' āhu:
"vattham va, tāya, pāyam vā / annam pānagam padiggāhe!" 30
nīvāram ēva bujjhejjā, / nō icchē agāram āgantum!
baddhē visaya-pāsēhī / mōham āvajjaī puno mande. 31

2

ōē sayā na rajjejjā, / bhōga-kāmī punō virajjejjā!
bhōgē samaṇāna suṇēha, / jaha bhunjanti bhikkhunō ēge! 1
aha tam tu bhēdam āvannam / mucchiyam bhikkhū kāma-m-aivaṭṭam
palibhindiyāṇā tō pacchā / pād' uddhatṭu muddhi pahananti. 2
"jai kēsiyāē maē, bhikkhū, / nō viharejja sahanam itthīe,
kēsāni v'aham luncissam, / n'annattha maē carejjāsi!" 3
aha nam sē hōi uvaladdhe, / tō pēsanti tahārūvēhī:
"alāu-chēdā pēhēhi, / vaggu-phalāī āharāhi!" tti. 4
"dārūni sāga-pāgāe, / pajjōō vā bhavissaī rāo;
pāyāni mē rayāvēhi! / ēhi ya tā, mē piṭṭham ummadde! 5
vatthāni mē padilēhēhi / annam pānam ca āharāhi!" tti.
"gandham ca raōharanaṃ ca, / kāsavagam ca samanujānāhi!" 6
adu "anjanim alaṃkāram / kukkayayaṃ ca mē payacchāhi,
loddham ca loddha-kusumam ca / vēnu-palāsiyam ca guliyam ca, 7
kuṭṭhaṃ tagaraṃ agarum ca / sampiṭṭham samam usīrēṇā,
tellaṃ muhâbhilingāya, / vēṇu-phalāī sannidhānāe. 8
nandīcuṇṇagāī paharāhi, / chattôvānahaṃ ca jāṇāhi
satthaṃ ca sūva-chejjāe, / ānīlaṃ vatthayaṃ rayāvēhi! 9
suphaṇim ca sāga-pāgāe, / āmalagāī udaga-haranaṃ ca,
tila-karanim, anjana-salāgaṃ, ghimsu-vihūṇayam vijānēhi! 10
saṃḍāsagam ca phaniham ca / sīhali-pāsagaṃ ca ānāhi,
ādaṃsagaṃ payacchāhi! / danta-pakkhālanam pavēsāhi! 11
pūgāphala-tambōlam ca / sūī-suttagaṃ ca jānāhi
kōsam ca mōya-mēhāe / supp'ukkhalagam ca khāra-galaṇaṃ ca 12
vandālagam ca karagam ca, / vacca-gharaṃ ca, āusŏ, khanāhi!

sarapādagam ca jāyāe / gōrahagam ca sāmanērāe, 13
ghadigam ca sa-dindimayam ca, / cēla-gōlam kumāra-bhūyāe!
vāsam samabhiyāvannam, / āvasaham ca jāna bhattam ca! 14
āsandiyam ca nava-suttam, / pāullāī samkam'atthāe!"
adu putta-dōhal'atthāe / ānappā havanti dāsā va. 15
"jāē phalē samuppanne, / genhasu vā nam ahavā jahāhi!"
aha putta-pōsinō ēge / bhāra-vahā havanti uttā va. 16
rāō vi utthiyā santā / dāragam samthavanti dhāī va,
suhirīmanā vi tē santā / vattha-dhōvā havanti haṃsā va. 17
ēvam bahūhī kaya-puvvam, / bhōg'atthāē jē 'bhiyāvannā,
dāsē miē va pēsē vā / pasu-bhūē va sē na vā kēī 18
ēyam khu tāsu vennappam / samvāsam samthavam ca vajjejjā,
taj-jāiyā imē kāmā / vajja-karā ya ēvaṃ akkhāyā 19
"ēyam bhayam, na sēyāya" / ii sē appagam nirumbhittā
nō itthī, nō pasum bhikkhū, / nō sayā pāninā nilijjejjā 20
suvisuddha-lēsē mēhāvī / para-kiriyam ca vajjaē nānī,
manasā vayasā kāēnā / savva-phāse sahejja anagāre. 21
icc' ēvaṃ āhu sē Vīrē / dhuya-rāē dhuya-mōhē sē bhikkhū,
tamhā ajjhatta-visuddhe / āmokkhāē parivvaejjāsi, tti bemi. 22

CRITICAL APPARATUS

1. 1 b· °jahāya T V H (C· "vipradhāya") d· vivittesu T (*pāṭha* °ttesī) V H (°ttesī A I) 2 a. parikkamma T (*but comm* parākramya) V H, °kkammā I. b itthīo H c uvvāyam pi tāu jānamsu (*with misprint* tāda) T V, uvāyam pi tāu jānamsu H, (jānimsu A I) jānanti tā uvāyam ca C (*palpable attempt at normalizing, metrically and grammatically, the reading of* T V [uvvāyam! *unexpected aor* jānimsu!]) d. jahā T V H C 3 c: adhividaṃsenti C. d. bāhū u° T V H, bāhu u° C, bāhuddha° I (bāhumu° A). abhuvvaje T, anuvvaje H. 4 b itthīo H, itthī C nimantanti T H (°tenti C). 5 a· tāsi C b (samanujānīyāt C) c· sahiyaṃ T V H, sajjhiyam C (saddhiyam A I). d. appā rakhittu seu C. 6 a ussaviyā bhi°T V, °ya bhi° H (ussaviyam vā A I), osaviyaṃ vā *and* osaviyānam C. b nimantanti T H, °teti C. c· jāni C 7 d ānavāyanti H, āmatitenam A 8 a· jahā ca H. evamtthiyāu I, evamtthiyāo H, evitthiyā C. egatiyam T H, egaiyam V. 9 a· namayanti H C b: nemi ānupuvvīe T V, nemi anupuvvī A H. c: baddho V. phandante vi T V H muccatī A tāhi H 10 a °tappai T H, sa nutappatī C. c vivāgam anissā . . vivega iti cet bhavati . . . . . evam vivegam ātāta C, āyāya V d na vi ka° T V H, na ka° A I, samvāso na kalpate C 11 b: °littam ca H. c. oye C, ue H. kulāni T V H C. d· āghāte T H, °ti C. 12 a: eyaṃ

uncham T V H, evam iccham C annayarā honti ku° V, annayarā hunti ku° T H, annayarā u te ku° C. d: vihare saha° T V H. 13 a °rāhim C. b· dhātīhim T H. c· mahatīhi T H, mahallīhim C d: se ne A I. 14 a nāīnaṃ H, au nātīnam ca suhīnam ca C. suhīnam vā T V H. b· egatā hoti T. honti H. 15 a· A *omits* pi. C *pāṭha* udāsīnim. c. aduvā T V H, aha vā A (C. adu bho°). d· °dosam sam° T V H (dosasam° C). 16 c, d: *pāṭha in* C T tamhā samanā u jahāhi ahitāo sannisejjāo. d: samnisejjāe A I. 17 a gihāni C. b: (patthuyā ege A I) patthuyā ya ege T V, patthuyā (panatā) ya ege H, pannatā Sā, panhayā C c. eva bhāsimsu C. 18 a· ravati T V C. b: rahassammi T V H C karenti T V H, kunati A. karenti *and* karei tti C. c· tahāvihā T, °viyā I H, °vidā A, °viū V, °vetā ("tathā vedā jānanti") C, *in* T, A *and* I *read in comment.* "tathāvedās" *instead of* "tathāvidas" 19 a. na vayai V, na vadati T H, saya dukkaram avadate C. b. vi paka° V, vi pakatthati T H. c. vedānuvīyī C. 20 a osiyā T V H (usiyā A I). usitā . . . posehim C. b: kheyannā V H. d: uvanamınti C. 21 a: adu hattha° C pāyacheyāe V. chedāe T, cchedāya H. c· au te° C. °hitavanā-im A, °bhitāvanāni T V H. d· bhatthiya khā° H. °nāī ya V. 22 a: °nāsa-cheyam V, °nāsacchedam T H, °nāsiyāchejjam A, °nāsacchejjam I. b titikkhantī T, tiikkhantī V. c· iti T C, *om.* H. d: na venti V. kāhimti T V H 23 a eyam . . vaittānam V b: aha puna kammunā C. c suyamevam C, sutam etam evam T H. d· vede ti hu T H, veya tti hu V, vede vi hu A, vede ve hu I. 24 a cinteti T H. b annam vāyāi A. 25 a būyā ya A, °yāo I. b. °kāravatthagāni T V H. c· rukkham T V K, lūda I, monam A (lūham C). 26 a· pavādena C b ahaṃ amsi T V H d. viū vi V. 27 d nāsanaṃ uventi A. 28 b āhimsu T V H (C: āhamsyur iti). c nāham C 29 a. bitiyam C, bīyam T V H. b jam ca kadam a° T V H. d °kāmo T V H (°kāmae A I). 30 b. °tanenāhamsu T V H; āhaṃsu tti āhu C. c vattham ca tāi T V, ca tāya H, ca tāti pātam C. 31 a: evam T V H (eva C). b: agāraṃ āgantum iti agāratvaṃ athavā āgāraṃ āvattam C, agāraṃ avāṭtaṃ ti pāṭhāntara-sambhavah Sā c visayadāmehiṃ C d· āvajjati . . . . mando C, āgac-chatī A.

2. 1 a: sadā . . . . °jja C b. °jja C. c: bhoge sannāna C 2 a: taṃ du A. bheyam V b kāmesu atiattam C. c °diyāna C d· muddhaṇi pahanati C. 3 a: kesiyā ṇam mae bhi° T V H (kesiyāe mae bhi° C), kesiyā mae A I b vihare T V H (°rejja C). c kesānavi ha T, kesānavi haṃ V H, kesāni vi ham A I, kese vi aham C °cisu A I. 4 a: sa hoi H. °laddho T V H (°ddhe C). b· tato nam deseti C. peseti A, pamsanti I. c cchedam T V H, ccheyam V. d °phalāni C. 5 a dārugāni annapānā yā C b. °ssati C. c: pātāni ya me T H C, pāyāni ya me V d: ehi tā me pittha omadde T V H ehi ato me patthim ummāhe C (ehi ya tā A I). 6 a· °ni ya me T V C. b

annapāṇam vā āhaehi C. °nam āha° H. c: gantham iti syāt pāṭhāntaram Sā; C *has* gantham *and* gandham. °ranam vā C d °vagam ca me sa° T V H (A I *om.* me). 7 a· au C. b· kukkuiyam Sā, kukkuhayam A, kukkukayam I, kukuhama C. ca *om.* T V H C. c: loddam ca lodda° H. d: velu° C. 8 a koṭṭham C. tagaram ca agarum T V H, tagaram ca agarum ca A I, (tagaram agarum ca C) b sammam u° T V H, saha u° A (samam u° C). c: muhaminjāe V, muhabhinjāe T H, muhabhilimgāe A, muhasilingāe I, muhabhindalijāe Sā, muhabhilangāya C d· velu° C. samnihānāe V. 9 a· pāharāhi T V H C, pahi° A (paha° I). c: °cchejjāe T V H, cchedāe C. d. ānilaṃ ca va° T V H. 10 a: suphanitam sāgapātāe *and* sūvapātāe C. b: dagahāranam T V H, dagaharaṇī *and* dagadhāranī C. c· tilagakara° T V H, tilakaranim anjanim sa° C. d. ghimsu me vi° T V H, ghimsur iti gimhāsu mama . . . C, ghimsi A. 11 b· ānāhi sāṃhalipāsagam ca A. seha° *and* sīha° C. c: ātamsa° C. 12 a: pūyaphalam tambolayaṃ T H, pūga° °bollayam V. ca *om.* T H V. (C: pūyāphalatambolam ca, *and*: pūyāphalagrahanāt . . . .). b: sūim jānāhi suttagam C. d. khāragālanaṃ T V H (°galanam C), goragalanoe A. 13 a candā° T V H C, *I follow Sch.'s conjecture* c· sarapāyagam T V, sarapāyam H 14 a. ghadikammehim dindimaenam C. c· vāsam samanāhiāva° A. vāsam imam samabhiā° C. d: āvasaham jānāhi bha° C 15 c· au C. puttassa doha° A. b: dāsā vā T V H. 16 b. vā na I (C esa te genhāhi va chaddehi va nam). c: aham pu° T H. d: bhāravāho bhavati uddho va C. 17 c. suhirāma° T V H, suhiri° C (suhirī° A I). 18 a kaepu° H, kadapu° C c mii va T H (A I. mie va). passe vā C. d. bhūteva T H, bhūtā C. 19 a evam khu T (*but comm* etat, *and* A I eyaṃ!) V H. C evaṃ *and* eyam vinnappam T V H, tāsi venaddham *and* venappam C. b· saṃthavam samvāsam T V H. c akkhāe T (*but comm* ākhyātāh, A I akkhāyā) V H 20 a: bhayanna C. c· itthi H C. d· saya T. 21 a. °lesse C d: phāsasahe ana° T V H. 22 b· dhuarăe dhua° T, dhuyarăe V, dhūarăe dhūa° H, dhūtarăe A. d: suvimukke āmo° T V H. vihare āmukkhāe Sā; H *adds* vihare āmukkhāe *in* ( ) *after* parivvaejjāsi.

TRANSLATION

1

1. (A monk) who leaves mother and father (and his) former (family) connection, (resolving·) "I will live alone, without companion, as one for whom sexual pleasure has ceased, seeking solitary places" – 2. him approach, with crafty, stealthy step, sweet-spoken women, they know how to contrive that some monks will suffer a (moral) breakdown. 3. They sit down closely at his side, they frequently put on holiday dress, they show

him even the lower part of their body and the armpit when lifting their arm.... 4. Sometimes women offer him as tricky devices couches (or) seats: these he should recognize as ugly (dangerous) snares. 5. He should not fix his eye on those (women), nor should he consent to (women's) inconsiderate acts, nor should he walk together with them: thus his soul is well guarded. 6. Inviting or flattering a bhikkhu, they offer themselves to him: these (offers) he should recognize as ugly (dangerous) words. 7. Or, approaching him meekly and politely with manifold fetters for the heart, they talk sweetly (and) subject him (to their will) by giving loose to talking. 9. And then again they bend him to their end as the wheelwright gradually (bends) a felly, as an antelope caught in a snare, he then struggles (but) does not get free. 8. Or, as (men) by (baiting with) a dead animal (ensnare) a lion, fearless and solitary as he is, in a trap, even thus women ensnare even a restrained and solitary monk. 10. Then afterwards he will repent, as if he had eaten a milk dish mixed with poison. Therefore having taken to loneliness, domestic intercourse is not proper for the monk (?). 11. Therefore he should avoid women, knowing them to be like a thorn smeared with poison (A monk who is) strong (but) under the influence of families – he, too, is not called a nirgrantha. 12. Those who are greedy of this (kind of) alms, they are but a counterpart (lit.: one of the two kinds of) the kuśīlas. The bhikkhu, even if he practises severe austerities, should avoid the company of women.

13. Even with his daughters and daughters-in-law, with nurses and female servants, whether adult or immature, the houseless monk should not become intimate 14. And sometimes relations and friends take offence when they see (a monk making court to their womanfolk, and they say:) "Greedy one, addicted to sensual pleasures! You are a man if you protect and support (the women)." 15. Even when they see an unconcerned ascetic, some become angry with him, or they suspect the fidelity of their wives on account of the food served (by them to the monk). 16. "They become intimate with them, having given up practising meditation." Therefore monks, for the benefit of their souls, do not sit on the same seat with women. 17. Many go (?) into houses (and) some take to sexual intercourse, (but) they proclaim the path of firmness; talking is the strength of the immoral ones. 18 In the assembly he roars holy (words), yet in secrecy he commits sins; nevertheless the wise (?) know him: "This one is a deceiver and a great rogue." 19. He does not spontaneously confess his sin, the fool even boasts when it is pointed out to him; and when he is admonished "consider the strīveda and do not do it", he is extremely unwilling. 20. Even men who have had experience of supporting women, who are well acquainted with

the strīveda, some (men) who are endowed with intelligence – (even) they get under the control of women.

21. Cutting off of hands and feet, cutting out of strips of skin and of flesh, burning with fire, pouring of acid in wounds inflicted (for the purpose), 22 cutting off noses and ears, cutting throats – (all this women) will endure, but though suffering here (on earth) in this way for their sins they do not say "I will not do it again." 23. And even if they *say* so, they will sin by action Thus some have heard what is also well taught in the strīveda 24. One man (women) have in their heart, another in their words, (yet) another in their actions Therefore a monk should not trust women recognizing that they are full of deceit

25. A young woman may also say to a śramana "Putting off my manifold ornaments, I will renounce (worldly life) and practise austerities; reverend sir, teach me the law!" 26. Or, pretending to be a lay-follower (she will say) "But I am a co-religionist of the śramanas!" Like a lac-jar near the fire, even a wise (monk) will be ruined through association (with a woman) 27. As a lac-jar enveloped by the fire is quickly destroyed by the heat, even so monks are ruined through association with women

28. Some commit a sin (with a woman), and even when asked about it they say "I do not commit a sin, she (only) sleeps in my lap." 29. The fool's second stupidity is that he emphatically denies his misdeed; he commits a twofold sin he is greedy of honour and seeks impurity (?). 30 (Some women) will, by way of offering themselves to him, say to a good-looking monk "Sir, accept a robe or an almsbowl, food (and) drink!" 31 He should recognize (such offers) as a mere bait ("wild rice used as a bait for pigs"); he must not wish to come into a house, (for if he does so) the fool, bound in the fetters of sensuality, will fall into delusion again.

2

1. A strong (monk) should never fall in love; should he yet become desirous of (carnal) pleasure, he should free himself from passion again. Hear the pleasures of the śramanas, how some monks enjoy them! 2. When a foolish monk, overwhelmed by love, has come to break (his vows), (the woman) afterwards scolds (him) and lifting her foot kicks his head. 3 "If, o monk, you will not live with me as a woman with her hair, I shall tear out my hair, (but) you shall not live anywhere but with me!" 4 But when he has been captured, they send him on errands like the following. "Look for the awl (to carve) the bottle-gourd, bring some nice fruits, 5. wood to cook the vegetables or that we may have light at night! Paint

my feet, come now, rub my back! 6. Look after my clothes, bring food and drink, perfume and the broom, and allow me the barber." 7. Or: "Hand me the collyrium-box, the ornaments, and the lute (? saffron-box?), the lodhra-powder and a lodhra-flower, the veṇupalāsikā and a pill, 8. the kuṣṭha, tagara(-powder), and aloe pounded together with andropogon, oil for anointing the face, bamboo tablets to put these (things) on! 9. Hand me the lip-powder and find umbrella and shoes, and the knife to cut the vegetable-leaves, and have my robe dyed bluish! 10. Find the pot for cooking the vegetables, myrobalans, and the jar for fetching water, the stick to paint the tilaka, the pin to apply collyrium, (and) the fan! 11. Find the pincers (for depilation), the comb and the ribbon to bind up the hair and hand me the mirror, bring in the tooth-cleaning (wood)! 12. Find areca-nuts and betel-leaves, needle and thread, the chamberpot, the winnowing-basket, the mortar and the vessel for liquefying natron, 13. the copper-vessel (used in worship) and the waterpot, and, reverend one, dig a privy! The bow for (our) son, the ox-cart for the little monk, 14. the small bucket, the drum and the cloth-ball for the heir-apparent! The rainy season has come, look after the house and the food(-stores)! 15. String the chair anew, (make) sandals to walk on!" Further, to fulfil the cravings of the pregnant woman (in order to obtain) a son, they are ordered about like slaves 16. "We have got a son as the fruit (of our life); (now) take him" or "give him up (to me)!" So also supporters of sons have to carry burdens like camels. 17. Getting up at night they lull the infant like nurses; though very much ashamed of themselves, they wash clothes like dhobies.

18 (All) this has been done by many (monks) who for the sake of carnal pleasure have got into trouble: such a one is like a slave, a (hunted) animal, a servant, a piece of cattle, or he is nobody (at all). 19. This servility towards women, dwelling together and intimacy with them he should avoid, (for) it is taught that from them spring those carnal desires causing blamable actions. 20. Realizing that this is a danger and not conducive to salvation, the monk should, restraining himself, not stroke with his hand a woman, a (female) animal or himself. 21. Of very pure character, intelligent and wise, he should avoid acting for others; in thought, word and action the monk should bear all vexations.

22. Thus has spoken the Hero, the monk who had shaken off passion and delusion; therefore you (too) shall wander as a mendicant with pure soul until final emancipation. Thus I say.

NOTES

(J. = Jacobi; Sch = Schubring)

1. 1 b Tradition unanimously reads the absol *vippajahāya*, leaving the relative clause (*jē* . . .) without a finite verb. The latter is easily supplied by reading *vippajahāi* (*viprajahāti*), the change of *ya* and *i* being a mere question of spelling c The commentators decree (and translators accept) that *sahie* is to mean *sahito jñāna-darśana-cāritraih, svasmai vā hitah svahitah* (C· *sahito nānādīhi, ātmano vā hitah svahitah*) – a double explanation merely reflecting their helplessness. I propose to read *ēgĕ 'sahiē* (or rather *ĕg' asahie*?), i e. *asahitah* – a strengthening of the preceding *ēge* in keeping with the repeated insistence of our text on the monk's living alone and in solitude

2 b· *manda* is taken by Śīlānka and C as a tatsama (which it actually is further down) J accordingly translates· "with clever pretences women make up to him, however foolish they be", which is hardly satisfactory. Sch. tries to better this by translating *mandā* "in ubler Absicht" (with evil design). I have no doubt that *manda* is here *mandra*, the old (vedic) meaning of which was no longer known to the commentators For the same reason – ignorance of the old meaning of *mandra* – *mandrabhānin* was wrongly translated into Pali as *mantabhānī* (cf. Luders, Bemerkungen uber die Sprache des buddhistischen Urkanons, § 167).

3 a *bhisaṃ* is aptly explained by Śīlānka as *ūi ūpapīdam*. b *posa* (*pausa* "festival, holiday"?) remains doubtful, the comm s explain it as *poṣaka*, i e. fomenting love, which is certainly nonsense d· The end of the stanza is proved to be corrupt by the metre (⏑ – ⏑ – instead of ⏑⏑ ⏑⏑ / ⏑), which accounts for the impossibility of a satisfactory interpretation (J.· "so that he will follow them about" [*anuvvaje*!], Sch.. "[their garment] is to fall up to the shoulder")

4 d *virūva* is taken by tradition and translations as "multiform, diverse" This, however, makes a parallel translation of the parallel line 6 c, d rather difficult. *virūpa* = "ugly, misshapen, bad, dangerous" (Pāia-Sadda-Mah. "kharāb, kutsit, viruddha, pratikūl") will suit the context in both cases *virūva-rūvāni* has the same meaning Āyāranga 2, 3, 8, where it qualifies dangerous countries to be avoided by the wandering monk.

6 a. Reading *ussaviyā* we should have two absolutives, but tradition seems to favour the reading °*viyaṃ*. d. There is certainly no need to assume (J., footnote) that *saddāni* "sounds" "stands for objects of the senses in general."

7 d: C: *bhedakarī kathā bhinnakathā*; T: *bhinna-kathābhī rahasyâlāpair maithuna-saṃbaddhair vacobhiḥ*. Both these explanations seem equally baseless. Skt. *bhinna* can mean "open, expanded", with reference to water "having free flow, breaking forth" etc. A similar meaning would not be quite unsuited as a qualification of speech. – *ānavayanti* can, of course, be = *ājñapayanti* and is so understood by C T and J. The use of *namayanti* in 9, with the simile of the wheelwright, points to Sch.'s being right in taking it as *ānamayanti* ("machen sich ihn geneigt").

8/9. I have tentatively changed the order of these two stanzas. This not only establishes a direct connection of *ānavayanti* in 7 d with *namayanti* in 9 a but at the same time makes the simile of the trapped lion immediately follow the simile of the ensnared antelope, which justifies *jahā va* (= *vā*) in 8 a. – 9 b: There are in Skt. two adverbs with the same meaning. *anupūrvam* and *ānupūrvyā*, Pkt. *anupuvvaṃ* and *ānupuvvīe*. Tradition has introduced the latter against the metre which unequivocally requires the former, H and A preserve (perhaps) a trace of the original in their reading *ănupuvvī*. – 8 d: It would be tempting to correct *ĕgacaraṃ ti* (= *iti*) into °*pi* (= *api*) – *ĕgaīya* (metri causa, trad. °*iya*): cf. Pali *ekākiyo* Thag. 1,541.

10 c· The reading *vivāgam ādāya* (adopted by J.: "considering the consequences") is undoubtedly a mere corruption. But *vivega*, too, is misunderstood by Sch. who takes it in the ordinary sense of "judgment, discernment". Its true meaning is clearly shown by C's reading *vivāgam* (sic) *aṇissā*, i.e. *anvisya*, a parallel to *vivittêsī* in 1 d. *vivega* is the contrary of the *samvāsa* spoken of in the next pāda. Cf. also the Pali stanza Thag. 27 and 233: *dabbaṃ kusaṃ potakilaṃ usīraṃ munjapabbajaṃ* / *urasā panudahessāmi vivekam anubrūhayaṃ*. d. Sch. bases his translation on the reading *vikappae* (p. 145 note 8), but the metre strongly recommends the deletion of *vi* which is actually omitted in A I C. – The loc. (?) *davie* is rather suspect; interpretation far from certain.

11 c· *ōē* (cf. Sch.'s glossary to his ed of Āyāranga) is here explained by C *oo nāma rāga-dosa-rahito*, T: *ekah asahāyah san*; in 2,1 a, C repeats its explanation and T this time agrees with it. No *adjective ojas* is known in Skt, but it must be inferred from the comp. *ojīyas* and superl. *ojiṣṭha*. – As to *kulāṇi*, Sch.'s emendation °*na* seems indeed unavoidable. – d: *ăghāē* is taken by C T and transl. as a 3rd sing. *ākhyāti*, which is to mean "he preaches"; this, however, is not the meaning of *ākhyā*; I have no doubt that *ăghāē* is = *ākhyātaḥ*.

12 a: It seems necessary to regard *anu* as a preposition governing the acc. *unchaṃ* and so to write *aṇu giddhā* as two separate words. – *uncha* is translated by J. "sinful (intercourse)", by Sch. "sweepings" (note.

"this refers to the women"). In Pali, *unchā* often denotes the fruits and roots collected by ascetics in the forest, e.g. Jāt. IV p. 23: *unchā-phalāphalehi yāpento*, Jāt. 507,18. *pannasālaṃ karitvāna vanaṃ unchāya pāvisi.* In Thag. 1,155 and Pv. IV 7 there occurs the phrase *unchāpattâgate rato*, "content with what(ever) has come into the gleaning bowl", and here the comm. on Pv. explains "*unchena bhikkhācārena laddhe pattagate āhāre rato.*" The word has thus come to mean "alms", and actually in Āyāranga 2,3,1,2 it is completely synonym with *pinda* or *bhikkhā*; the passage enumerates among the qualifications which render a village or town unfit for spending the rainy season: *no sulabhe phāsue unche ahesaṇijje*, which J. correctly renders: "that cannot easily be obtained ...... pure, acceptable *alms.*" b is metrically wrong in T V H, correct in C, I have tried a metrically correct compromise between the two readings. – d: The unanimous *vihare* of tradition is metrically deficient; it must be corrected after 2,3 b, where C has *vihareja. sahanaṃ* (*saha naṃ*?), found in both pādas, remains doubtful. In any case, after a word meaning "together with" we expect an instr., not a loc. Now *itthīe* in 2,3 b represents both these cases As to *itthīsu* in 1,12 d, Luders has shown ("Bemerkungen uber die Sprache des buddh. Urkanons, § 220–225) that the formal identity of the loc. and instr. plur. in the old Eastern Pkt. (where both end in *-hi*) has not infrequently caused, in Pali as well as in Buddhist Skt., an erroneous rendering of an old instr. in *-ehi* by a loc. in *-esu*/*-eṣu*. *itthīsu*, if not a mere mistake, might be explained in the same way; cf. also Pischel's Grammar, § 371 and 376, where the reverse confusion ("instr. in the sense of loc.") is noted.

13 a: Sch. translates ".... with the daughters and daughters-in-law (of the house)" and remarks: "Not, of course, his own (SBE 45,273)!" I believe that J.'s translation, to which Sch.'s remark refers and which agrees with C T, was quite right. C quotes: *mātrbhir bhaginībhiś ca naras-yâsambhavo bhavet / balavān indriyagrāmaḥ, pandito 'py atra muhyate*, while T remarks that though the monk himself might actually remain unaffected, he might cause suspicion in others, which should be avoided. This point of view is stressed in the following stanzas.

14–16. Sch.'s widely different interpretation of these stanzas does not convince me, though I am by no means certain that my own attempt is always succesful – 14 c is translated by J.: "All creatures love pleasures"; I prefer to take (with Sch.) *satta* not as *sattva* but as *sakta* (or °*âsatta* = °*âsakta*?), and the forms in *-ā* as voc sing. corresponding to the 2nd sing. *si* in d. The meaning of d remains rather doubtful. J.'s translation "you are a man, protect and support her" is based on T. T and C seem to take

manussa in the sense of "servant", i e. as a synonym of *puruṣa*. Perhaps the angry men of the house suggest that the monk, instead of courting the women and eating the food given by them, should rather protect and feed his own womenfolk? Compare Sūyagada 1, 3, 2,2ff., where the relations of a monk, trying to induce him to return to his family, repeatedly insist on his recognized ("*loiya*") duty to support his relations ("*posa ṇe, tāya . . .*"; "*māyai aṃ piyai aṃ posa*"; "*puttā te, tāya, khuddagā*", etc.). – 15 a: *udāsīna* "unconcerned, indifferent" is the monk who behaves correctly towards the women during his begging tour. – 16 a, b probably are, but need not absolutely be, the words of the *ēge* of 15 b. Sch. believes the same of 16 c, d, but his translation seems forced, and I think it more probable that this line is an injunction of the author of our chapter. – 16 d: Sch. translates *sannisejjā* as "common quarters", but it is probably to be taken more literally as "common seat", "sitting together on one seat." Uttar. 16 enumerates "ten conditions for the realization of celibacy" (*bambhacera-samāhithānā*), the first six of them are. 1) occupying secluded places of sleep and rest (*vivittāiṃ sayanâsanāiṃ*; J.'s translation "various" reflects an erroneous reading *vicittāiṃ*), not such as are frequented by women, cattle, or eunuchs, 2) not talking about women, 3) *no itthīnaṃ saddhiṃ sannisejjā-gae viharittae*, 4) not looking at the charms and beauty of women, 5) not listening to various noises such as laughing etc of women behind a screen, curtain or wall, 6) not recalling amorous pleasures experienced in the past. In this list, particularly after no. 1, *sannisejjā* can hardly have the wider meaning "common quarters" but must be taken in the more restricted sense of "common seat"; J. is certainly right in translating. ". . . . should not sit together with women on the same seat." In the enumeration of the twelve concessions to the members of a sambhoga in the Samavāya, the meaning seems to be the same; S. B. Deo, Hist. of Jaina Monachism, p. 152, explains: "11) Sannisijjā – occupying the seat while discussing religious matters with another ācārya of the same sambhoga (?)."

17 a, b: The construction of this line (*bahave . . . avahaṭṭu . . . patthuyā ēge*) is, to say the least, very loose. J.'s translation, following C and T, runs: "Though many leave the house, some (of them) arrive but at a middling position (between householder and monk)". It seems rather improbable that *apahrtya* should, as T says, mean *parityajya*. This is rightly felt by Sch., but his translation "Many (monks) have (as it were) seized (certain) houses" is not convincing either. According to Hemacandra (IV 162) *avaharai* can be dhātvādeśa for *gacchai* (from *apasarati*??). This, though of course far from certain, would at least make satisfactory

sense. – *missībhāva* is translated by Sch. as "social intercourse." But Skt. *miśrībhāva* and Pali *missībhāva* both mean "sexual intercourse", cf. especially Jāt. 264,1 (= 507,24): *missībhāv' itthiyā gantvā*, "after having had sexual intercourse with a woman" (through which in both cases an ascetic looses his *iddhi*). I see no reason why Pkt. *missībhāva* should not have the same meaning here. – For *patthuyā* C reads *paṇhayā*, Sā *paṇṇatā*, H offers in ( ) an alternative *paṇatā*. This rather well attested variant is unintelligible to me, nor do I understand C's explanation: *athavā pavvajāe gihavāse 'vi paṇhatā nāma gaur iva prasnutā evam eṣām.*

18: The end of c is defective everywhere except in C. I feel reasonably certain that we have to read *tahāvi* = *tathâpi*, but am not so sure what is the true form of the last word.

19 d: *gilāi sē bhujjo* is rendered by J.: "he becomes weak again and again", by Sch.. "he succumbs again and again." Both translations suit the context not too well.

21–24. Following C and T, J.'s translation assumes that in 21–23 *men* ("adulterers") are spoken of; in 23, he renders *evaṃ tā* (fem.!) *vadittānaṃ* by "Though (people) know it" (he seems to have read *vidittānaṃ*!), while in 24 a he assumes "(women)" as the subject of the sentence. Sch. relates 21–24 to the *monks* throughout, thus destroying the clear logic of 24: the monk should not trust women because (*tamhā*) they behave as described in the first half of the stanza. I have no doubt that the whole of 21–24 is nothing but a glaring description of the wickedness of women it is the adulteress and not the adulterer who has to suffer the punishments detailed in 21 f., particularly the time-honoured disfiguring by cutting off nose and ears. By changing the traditional order of the two halves of 23, a coherent, logical context is established; in the (now) first half, the fem. *tā* clearly shows that the speaker of the *puno na kāhaṃ* in 22 d is a woman. *kammunā* in 23 d is taken by J. and Sch. to refer to prenatal actions, i.e. *karman* in the technical sense (J.: "impelled by karman"); but *kammunā* is here merely deed as opposed to word (T: *akāryam ahaṃ na kariṣyāmîty evam uktvâpi vācā aduva tti tathâpi karmaṇā kriyayā apakurvanti iti virūpam ācaranti*), cf. the identical opposition of *vāyā* and *kammunā* in 24 b In this pāda, *parihittā* is derived by C, T and transl. from *parihāi paridadhāti*, which results in a flat contradiction between b and c. The form may just as well be derived from *parihāi parijahāti*, which the context unequivocally demands.

28 b: *puṭṭhā* is translated by Sch : "when caught at it" (i.e. *spṛṣṭāḥ*); he refers in a note to Āyāranga 1,2,1. *puṭṭhā vi ege niyaṭṭanti mandā mohena pāudā*, and 1,6,24 *puṭṭhā v' ege niyaṭṭanti jīviyass' eva kāraṇā*. But his

own translation of these two passages is quite different from that of Sūyagaḍa 1,4,1,28; 1,2,1: "due to charms (attractions) some lazy ones, shadowed by delusion, turn back (to worldliness)" (J.: "some, following wrong instruction, turn away from control. They are dull, wrapped in delusion"); 1,6,24: "Others turn away when touched by vexations, in order (to save) their lives" (J. "When they feel the hardships (of a religious life) they slide back, for their love of life"). That in these passages *puṭṭha* is *spṛṣṭa* and means "touched", i.e. "affected by vexations" (*phāsa*! cf. below 2,21 d *savva-phāse sahejja anagāre*) is borne out e.g. by Āyāranga 1,5,2,2: *je asattā pāvehiṃ kammehiṃ uyāhu 'te āyankā phusanti' iti, uyāhu vīre: 'te phāse puṭṭhe 'hiyāsae'*" But this meaning is quite different from "caught at something, caught red-handed", and I doubt very much that this latter meaning is admissible at all. I have, therefore, translated with J. "when questioned about it"; or perhaps we might say "taken to task".

29 d: *visaṇṇa* is explained as *asaṃyama*, which is not credible. The normal meaning of *visaṇṇa* being "dejected, sad, despondent", it is not very probable that *visannesī* is **viṣaṇṇesin*. Is it possible to see in **visānveṣin* the word *viṣ* "ordure"? Cf. Skt. *viṣakṛmi* with *viṣa-* instead of *viṣ*!

30 b: *ātmagataṃ nimantraṇena* lit "with an offer concerning themselves", cf. 6 b: *bhikkhuṃ āyasā nimantenti*. c: It is hardly necessary to explain *tāi* as *trāyin* (! C, T) or *tyāgin* (Sch.); it is a mere bad spelling for *tāya* = *tāta*.

2. 1 a: *oe* cf. above 1,11 c. 2 c: Sch. explains "*palibhindiyāna* = *paribhidya* 'hurting, disfiguring'"; he translates "scratch". I prefer to take it as *pratibhid* "to reproach, abuse."

3 c: The reading of C: *kese vi ahaṃ*, is a palpable attempt at normalizing by removing the old eastern acc. pl. masc. *kesāṇi*.

4 b is metrically wrong, the 6th gana being ⏑ ⏑ – instead of ⏑ – ⏑. I am unable to suggest a correction

6 d: Sch., rejecting the explanation of *kāsavaga* as *nāpita* given by C and T, sees in this word a derivation from Kāsava, the well-known designation of Mahāvīra; he translates: "and allow me the broom you have as a monk (lit. 'the Mahāvīra-broom')". A serious objection to this is the double *ca* (*raoharanaṃ ca* / *kāsavagaṃ ca*) It seems hardly avoidable to connect *gandha* and *raoharana* and (in the new pāda!) to refer *samaṇujāṇāhi* to *kāsavaga* alone. That *kāsavaga*, whatever its etymology, denotes a barber is not open to doubt. The canonical description of a prince's

pravrajyā (Nāyādhammakahāo, Viyāhapannatti) always begins with the *kāsavaga* being sent for in order to shorten the prince's hair to four angulas (".. *kumārassa caurangula-vajje nikkhamana-pāogge agga-kese kappehi!*"). In our passage the lady apparently asks the monk to go and fetch the barber for her.

7 b: Of *kukkayaya*, neither the true form (cf. the various readings!) nor the meaning can be settled with any degree of certainty. T's equation with *khunkhunaka*, said to denote a small lute, may be nothing but "etymological" guesswork. H explains the word as "saffron-box" (*kunkumdānī*), which, if anything, looks more probable. d: *venupalāsiyā* is according to Śīlānka (I quote J.'s paraphrase) "a thin piece of bamboo or bark held between the teeth and with the left hand, and played by the right hand just like a vīnā." Sch. translates "reed pipe", which hardly suits Śīlānka's description quoted by him, too. The two alleged musical instruments in b and d look rather suspicious in surroundings entirely consisting of toilet articles.

8: This stanza gives a list of cosmetics, mostly perfumes. *phala* can, according to the dictionaries, be used in the sense of *phalaka*. c: Tradition unanimously has *muhā°*, but the metre requires *muhâ°*. *bhilingai* "to anoint" occurs Āyāranga 2,13,4 (with later repetitions): .... *tellena vā ghaeṇa vā vasāe vā makkhejja vā bhilingejja vā* (v.l. *vilangejja vā*). There would be no objection here against reading *vâbhi°*, i.e. assuming a verb *abhilingai*, not *bhilingai*, just as we must assume for the sake of the metre *abhilingāe*, not *bhi°* in Sūyagaḍa 1,4,2,8. C remarks: *bhilangāya tti desībhāsāe makkhanam eva.*

9 a. The unanimous *pāharāhi* of tradition is shown to be wrong by the metre. The commentators did not know the old meaning of *praharati* "to offer, give", so they saw in the word *pra* + *āhara* (C: *bhṛśam āharāhi*, T: *prakarṣena .... āhara*), which explains the corruption into *pāharāhi*. b: The sing. *uvānahaṃ* is rather striking. C says: *chattagaṃ jāṇāhi uvānahāu vā, jānāhi tti āṇehi, jato jānāsi tato.* It would be tempting to read *chattôvānahāu jānāhi.* As to the last word, the Cūrnikāra explains it by "bring because you know (where it is)", or "from where you know (it to be)". No doubt the interpretation to be given to *jāṇāhi* here and in 12 b, and to *viyānēhi* in 10 d, is, though not impossible, somewhat strained; we expect everywhere "bring" and not "know" (the case of *jāṇa* in 14 d is not quite parallel). Now in the completely parallel verse 11 b we read *ca āṇāhi.* Is it possible that the three other forms just mentioned are nothing but very old corruptions, to be corrected into *ca āṇāhi* and *pi y'āṇāhi* (or *°nehi* in all four cases)? I dare not put this into the text but cannot hold

back my suspicion. c: *sūva* explained *pattra-śāka*, we must take Śīlānka's word for it. Could it be Skt. *śūka* "barley, kind of grass, etc."?

10 d: *me* of trad. is proved to be an interpolation by the metre. I take *ghiṃsu-vihūnaya* as a compound "heat-dispeller", i.e. "fan". Charpentier's explanation of *ghiṃsu* as a loc pl. (note on 2,8 in his ed. of Uttarajjh.) is not convincing. That the word is derived from or related to vedic *ghraṃsa* (Pischel § 101.105) can hardly be doubted.

12 a: Instead of *pūyāphala* (which might be an attempt of C to correct the metrically defective *pūyă°*), *pūyapphala* would also be possible; Pāiya-sadda-mah. gives a form *pūyapphalī*.

13 c, d, 14 a, b: These two lines seem to be out of place here as they presuppose the child already born while we have the dohadas of the woman only in 15 c, d, followed by the birth and the undignified role the monk has to play afterwards in 16 and 17. Further, these two lines, between the *khanāhi* of 13 b and *vāsaṃ samabhiyāvannaṃ* of 14 c, cannot be linked to any imperative and thus completely lack a verb. Yet this could not be changed by inserting them further down in, so to say, chronological order, and it is difficult to suggest where exactly such an insertion should be made. I have, therefore, refrained from making any change though I am convinced that what we have before us is at best the unsatisfactory patchwork of a clumsy redactor. – 13 c: Sch , tentatively explaining *sarapādaga* as *svarapātra*, translates it by "trumpet"; he rejects the traditional explanation as *śarapātaka* "bow" on the two grounds that *śarapāta* means not "bow" but "an arrow's flight" and that "in the datives added by the author by way of explanation the child grows older and older; in tenderest age a bow would not yet be of any use to him." Now *jāta*, translated by Sch. as "new-born", need not necessarily have that meaning; it normally denotes the son, the male offspring without specification of age. *sāmanera* is explained by C T as "monk's child"; but Pali *sāmanera*, Buddh Skt. *śrāmanera* both mean "novice", and the word may very well be used here jokingly in the same sense . This is certain if the commentators are right – as I believe them to be – in explaining *kumāra* as "prince" (T: *kumārabhūtāya kṣullakarūpāya rāja-kumārabhūtāya vā mat-putrāya*, C: *eso mama devakumārabhūto* etc.). There is, then, no gradation of age (note also that the cloth-ball would not seem particularly well suited to the most advanced stage!). d: *gorahaga* is translated "bullock" by J., "(wooden?) calf" by Sch , both evidently following Śīlānka; but why the latter should explain this perfectly clear word as *trihāyaṇaṃ balīvardam*" I fail to understand. *gorathaka* according to the smaller St. Petersburg Dict. is "a car drawn by bullocks or cows",

and the excavations of Mohenjo Daro have shown that bullock carts were popular toys as early as the 3rd millennium.

15 a, b *nava-suttam* seems to me to indicate that the monk is ordered not to fetch or hand a chair but to provide it with a new seat of woven strings; similarly he is probably not to fetch but to plait new sandals of munja grass.

16. It is of course possible to take a, with J. and Sch., as a locative absolute, but I prefer to regard it as part of the woman's speech. b is metrically so corrupt that the text cannot be right; I am, however, unable to suggest a plausible emendation.

19 a Sch.'s translation "So ist diesen (Frauen) gegenüber kund zu tun" ("thus is to be made known with regard to these [women]") is rather artificial, due to the difficulty of constructing *vijñāpya* in this sense with the loc *tāsu* J., taking *vijñāpya* in the sense of "request", translates "one should not mind the entreaties of women", which again makes *tāsu* appear rather strange I venture to suggest that *vinnappaṃ* should not be separated from *ānappā* in 16 c: it alludes to the undignified position of the householder used as errand-boy and servant by his wife. Now C offers the two curious readings *venaddha* and *venappa*, the *e* of which perhaps suggests an original *vennappa*, i e. *vaijñāpya* derived from *vijñāpya* "request". In the light of the whole context and of *ānappā* in 16 c it may tentatively rendered by "compliance, submissiveness, servile position."

20 d: Sch translates *saya(m) pāninā*: "with his own hand", but the triple *no* rather suggests *three* prohibitions, the last of them being masturbation

21 d T, V and H (C does not quote the pāda) agree in reading °*phāsasahe*, which is short of two moras

22 d: It would be equally possible to do justice to the metre by deleting *āmokkhāe* instead of *suvimukke*, but the sense does not favour this alternative. The reading *vihare āmokkhāe* attested by Sā and H is probably due to the wish to have the auspicious *mokkha* as the very last word of the chapter.

Reprinted from INDOLOGICAL STUDIES IN HONOR OF W NORMAN BROWN
© American Oriental Society, 1962, New Haven, Conn
Printed in U S A

NAMIPAVVAJJĀ: CONTRIBUTIONS TO THE STUDY OF A JAIN CANONICAL LEGEND

L ALSDORF

University of Hamburg

In two articles dealing with two of the legendary chapters of the Uttarajjhāyā,[1] I have tried to show that the critical treatment and interpretation of these most ancient and attractive portions of the Jain canon may be carried a step beyond the achievements of Jacobi, Leumann, and Charpentier It is hoped that the following remarks on another, the ninth, chapter of the same text will be accepted as a modest tribute by the editor of the Kālaka story and explorer of the Jain school of miniatures

The story of King Nami's pravrajyā and the vain attempts to make him give up his resolve to renounce the world are a favorite theme with Hindus and Buddhists[2] Utt 9 has preserved a Jain variation of it in the form of an old dialogue between the King and Indra who, in the disguise of a brahmin puts him to the test by a series of questions and suggestions of what he ought to do instead of leaving, or at least before leaving the world. The chapter, like several others (e g., 12, 13, 14, 21), is a good illustration of the difference in the Jain and Buddhist treatment of ballads, *saṃvādas*, and other pieces of "ascetics' poetry." The "Southern" Buddhists incorporated the old stanzas, and them alone, into their canon without alterations and additions; whatever explanations and supplements the verses needed were given in a prose commentary, and there is only one such commentary, the Jātakatthavaṇṇanā, which in the end[3] came to form with the verses a practically inseparable whole The redactor(s) of the Uttarajjhāyā made to the ancient verses the minimum of additions that would create a self-sufficient whole, intelligible without reference to a fuller prose tale These additions in most cases betray their later origin by their different metre; in particular where we find *āryās*, so characteristic of the latest layer of the Jain canon, we may almost automatically assume that they are secondary additions Thus in our chapter the first five stanzas[4] are *āryās* they supply the most indispensable data about Nami as

[1] "Vāntam āpātum" (*Indian Linguistics*, Vol XVI [*Chatterji Jubilee Volume*], 1955, p 21 ff) and "The Story of Citta and Sambhūta" (*Dr S K Belvalkar Felicitation Volume*, Banaras, 1957, p 202 ff)

[2] The reader is referred to Jacobi's translation of the Uttarādhyayana Sūtra (*Sacred Books of the East*, Vol XLV, 1895), to Charpentier's critical edition (Uppsala, 1922) and the same author's *Paccekabuddhageschichten* (Uppsala, 1908), where Nami is extensively treated, p 84–120

[3] On the old *Pālipotthakas* and modern *Gāthā* Mss cf H Luders, *Bharhut und die buddhistische Literatur* (Leipzig, 1941), p 140 ff

[4] St 1*a* read *devalogā* instead of °*gāo*, *metri causa* (the edition of Devendra's *ṭīkā*, published Valad 1937, reads °*gā*); st 3*a* read *so* for *se* (with Indian editions, in this late

an introduction to the old *samvāda* composed entirely in *ślokas*, the first stanza of which (st 6) speaks of the *rāyarisi* without mentioning his name St 55, another *āryā*, relates how Indra reassumes his divine form and introduces him as speaker of the *stuti*, st 56–58, in a Pali Jātaka, this would be given in prose, just like the last two *āryās*, st. 59/60, relating Indra's return to heaven, they are a redactorial insertion before the genuine conclusion of the old *samvāda*

It is clear that the minimum added by the redactor(s), even if serving its purpose of supplying indispensable information and filling gaps, was yet not sufficient to make the full prose tales superfluous These tales, corresponding to the prose of the Jātakaṭṭhavannanā, were, as is well known, retold by every commentator in his own way and language—in Sanskrit prose, in Prakrit prose or verse, in Sanskrit *ślokas*—remaining much more independent of the canonical *mūla* than the Pali prose of the Jātakas

St 7 contains Indra's first question to the King what do these terrible sounds of wailing mean which are heard in houses and palaces? The king's answer is introduced by the stanza

> *eyaṃ atthaṃ nisāmettā heu-kārana-coio*
> *tao Namī rāyarisī dev'indaṃ inaṃ abbavī,*

which from now on recurs with every change of speaker, being adapted to introduce Indra's utterances by the mere exchange of nominatives and accusatives in the second line (*Namim dev' indo*). The second *pāda* is translated by Jacobi [5] "pursuing his reasons and arguments " The only possible translation "urged by reasons and arguments" probably seemed to him out of place as Indra has only asked a question and not yet advanced any reasons and arguments But we have to realize that the poet uses this *śloka* quite mechanically for introducing the two interlocutors without any regard to the context, the *pāda*, *heu-kārana-coio*, may well be a ready-made phrase for any kind of disputation and not coined for this particular occasion

The King answers with a poetical simile (st 9, 10).

> *Mihilāe ceie vacche sīya-cchāe manorame*
> *patta-puppha-phalôvee bahūnaṃ bahu-gune sayā,*
> *vāena hīramānammi ceiyammi manorame*
> *duhiyā asaranā attā ee kandanti, bho, khagā.*

Devendra's interpretation of st. 9—repeated by later commentators—is ludicrous· he explains *ceiya* as *udyāna* and *manorama* as its name, he takes all the -*e* forms of the first line as locatives with the exception of *vacche* which is an

āryā the nominative in -*e* is wrong and inconsistent with the other nominatives in -*o*), 4*d* read (with Indian editions) *egantaṃ ahiṭṭhio*, not °*ḍḍhio*, 5*a*, the metre requires *kolāhalagabbhūyam* (thus Indian editions, v 1 *kolāhala-saṃbhūyaṃ*, an attempt to remove the abnormal -*bbhūya*!), 5*c* read *rāyarisimmī*

[5] Charpentier's German translation (*Paccekabuddhageschichten*, p 95 ff) amounts to the same, it is henceforth only mentioned when it is an improvement of Jacobi's translation

instrumental plural (!)[6] It is needless to go into all the impossibilities in which he is entangled by his complete failure to understand the grammatical construction Jacobi, unable to accept his explanation (cf his footnote), was still influenced by it in regarding *manorama* as a proper name ("In Mithilā is the sacred tree Manorama"), which Charpentier also does though translating a little differently ("In Mahilā in the garden Manorama . . ") But it is quite obvious that the King does not speak of a particular tree in Mithilā; he speaks only figuratively of "a caitya tree" in a simile, meaning by it, of course, himself Giving the tree a proper name means destroying the simile. The perfectly simple stanzas should be translated "There was in Mithilā a lovely *caitya* tree shedding cool shadow, full of leaves, blossoms, and fruits, at all times offering many boons to many, (now) when that lovely *caitya* (tree) is being uprooted[7] by a storm, these birds here, Sir, unhappy, deprived of refuge, miserable, scream aloud "

St 12 contains the first of the "reasons and arguments" with which Indra urges the King:

> *esa aggī ya vāū ya, eyaṃ ḍajjhai mandiram*
> *bhayavam anteuram tena kīsa nam nâvapekkhaha?*

The first line is easy enough "Here is fire and storm, here your palace is on fire!" The second line is translated by Jacobi. "Reverend sir, why do you not look after your seraglio?" It should be noted that in this free rendering *tena* and *nam* are left untranslated If they are to be taken into account, the only possible construction to suit Jacobi's translation would be· . *tena etad dahyate, bhagavan, mandiram antahpuram* (*ca*); *kasmāt tan nâveksase*? The position of *tena*, the wide separation of *mandiram* and *anteuram* which have to be connected by a missing *ca*, make this at least rather hard. That there is a real difficulty is shown by Devendra's explanation, which again is an utter impossibility: *anteur'antenam ti antahpurâbhimukham, kīsa tti kasmāt, nam vākyâlamkāre*

It has so far been taken for granted by commentators and translators that *bhayavam* is the vocative *bhagavan* Now in Jaina Prakrit, and particularly in such an old verse, we decidedly expect not *bhayavam* but *bhagavam*[8], yet *bhayavam* is the established and well-attested reading Further, it is most inappropriate that Indra, ostensibly trying to dissuade the King from becoming a monk, should give him the high spiritual title *bhagavat*, actually, he addresses him in the following stanzas six times as *khattiyā*, once each as *narâhivā*, *manuyâhivā*, and *patthivā*, and only in the end, when the King has stood the test and the god, having assumed his divine form, PRAISES his *pravrajyā*, he

[6] *Mithilāyām puri, citih iha prastāvāt pattra-puṣpâdy-upacayas, tatra sādhu cityaṃ, cityam eva caityam udyānam, tasmin, vacche tti sūtratvād hi-lope vṛkṣaih śīta-cchāye Manorame Manoramâbhidhāne*

[7] Literally "taken away", not merely *itas tatah kṣipyamāna* (Devendra) or "shaken" (Jacobi)

[8] Cf , e g , Utt 6, prose conclusion, 18, 8, 9, 10, 21, 1, 22, 4, 23, 5, 6

addresses him—now quite appropriately—as *bhante* (st. 58) All difficulties vanish if we take *bhayavam* not as *bhagavan* but as an adjective **bhaya-vat* "fearful, frightened" "(Look,) there your palace is on fire! Thereby your queens are frightened, why do you not care for them?"[9]

Of the next seven stanzas spoken by Indra, six (18, 24, 28, 32, 38, 46) end with the *pāda*, *tao gacchasi khattiyā* Jacobi's translation "then you will be a *ksatriya*" is not only grammatically impossible *khattiyā* can only be a vocative, and *gacchasi* could mean "you will be" only if we had something like "*khatti-yattam gacchasi*"—it is also quite unsuited to the context. In all these stanzas, Indra proposes what the king ought to do before he might leave the world fortify his town (18), erect various buildings (24), establish public safety (28), subject his neighbors (32), perform sacrifices and other pious works (38), fill his treasury (46), it is obvious that the burden of these stanzas cannot be "then you will be a kshatriya" but only "(and when you have done this,) then you might go, i e , leave the world." This is what Devendra's translation *tato . gaccha ksatriya* amounts to, but his explanation *gacchasîti lib-vyatyayād gaccha* is of course inadmissible

In a paper entitled "Futurisches *gacchati* im Pali,"[10] H Berger has shown that the forms *gacchati*, *gacchasi*, *gaccham* can be used in Pali as futures. He begins his article by reminding us that according to Pischel, § 523, Prakrit grammarians teach a future *gaccham gacchisi gacchiti*, of which, however, only the first person *gaccham* is found in texts From our verse we learn that in Ardhamāgadhī the second person of that future is not *gacchisi* but *gacchasi*, exactly as in Pali (where a clear future *gacchasi* is found, Jāt 546 g 19) The same second person future *gacchasi* occurs once more in our chapter st 58, Indra prophesies to the king *iham si uttamo, bhante, pacchā hohisi uttamo / log'uttam'uttamam thânam siddhim gacchasi nirao*. Here the preceding future *hohisi* leaves no doubt that *gacchasi* also is a future, as the sense demands, as a matter of fact, Devendra offers here the perfectly correct explanation *gacchasi iti sūtratvād gamisyasi*, and also Jacobi cannot help translating "you will reach Perfection "

In st 42, Indra advises the King

> *ghorâsamam caittānam annam patthesi āsamam,*
> *ihêva posaha-rao bhavāhi, manuyâhivā!*

Devendra comments upon the first word as follows *ghorah atyantaduranucarah sa câsāv āśramaś ca ghorâśramah gārhasthyam* It is indeed remarkable that tradition should unanimously hand down a corruption so easily mended and that a commentator like Devendra should unhesitatingly comment on such evident nonsense We have of course to read *gharâsamam*, "Leaving the *āśrama* of householder, you wish (to enter) another *āśrama*, be content to observe the

[9] *avapekkhai*, of course, is not **avapreksate* but stands for *apeksate* (*apa* + *preks* as a synonym of *īkṣ*)

[10] *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, Heft 4, p 25

Posaha (days) here (at home)!" But even Jacobi (let alone Charpentier) was misled by the commentary; he translates "You have left the dreadful *āśrama* (that of the householder)" and remarks in a footnote· "*Ghorâsama*. A Jaina author cannot forbear to name things from his religious point of looking at them Thus only can it be explained that here Indra is made to apply to the *āśrama* of the householder an attribute which not he but his opponent could have used Our verse is, however, probably only a later addition, as it has not the burden of the verses put into the mouth of Indra " I have quoted Jacobi's remarks because they are the best justification of the simple conjecture proposed The suspicion he casts on the stanza in the last sentence seems to me entirely unfounded, st 7, 10, and 51 spoken by Indra are also lacking the burden

St 18, Indra exhorts the King.

pāgāram kāraittānam gopur'attālagāni ca
ussūlaga-sayagghīo tao gacchasi, khattiyā!

ussūlaga is explained by Devendra as *khātikā* "moat" and so translated by Jacobi Charpentier remarks in his commentary. "As Devendra gives later on *ucchūla* as a Sanskrit equivalent of the word, I suppose that we have here the word *uccūda*, *uccūla* (also written *ucchūda*) (cf. *ussiya* = *ucchrita*, *ussāsa* = *ucchvāsa*, etc , Pischel, §327a) 'the upper part of a banner,' and that it simply means 'banner' " I venture to suggest that perhaps *ussūlaga* is **ucchūlaka* "a pointed pale (*śūla*) turned upward (*ud*)," i e., a pale with pointed upper end fixed in the water of the moat in order to impale aggressors jumping into it This would give good sense· "Have a rampart constructed, gates and battlements, pitfalls and *śataghnīs*; then. . . "

The King answers

saddham nagaram kiccānam[11] *tava-saṃvara-m-aggalaṃ*[12]
khanti-niuna-pāgāraṃ tigutti-duppadhaṃsagam
dhanum parakkamam kiccā jīvam ca iriyaṃ sayā
dhiim ca keyanam kiccā saccena palimanthae
tava-nārāya-juttena bhittūna kamma-kancuyaṃ
munī vigaya-saṃgāmo bhavāo parimuccae

That only the first stanza is the fitting repartee to Indra's suggestion was felt by Devendra when he wrote "*ittham yad uktam 'prākārâdīn kārayitve'ti*,

[11] Read thus *metri causa* against unanimous tradition, the form was influenced by the two *kiccā* of the next stanza

[12] I take this as a *bahuvrīhi* compound In the following line Charpentier reads *khantim ni°* and *tiguttaṃ du°*, for the latter only Śāntisūri offers the *pātha*, *tigutti-du°* My reason for regarding *pādas c,d* as two more *bahuvrīhis*, qualifying *nagaraṃ*, is that *duppadhamsagam* can only belong to *nagaraṃ* and not to *khantiṃ* or *pāgāraṃ*, which therefore cannot be independent objects of *kiccānam* Devendra, indeed, explains *tiguttaṃ duppadhaṃsagaṃ* as attributes of *pāgāraṃ*; but Jacobi, too, rejects this in translating " Patience its strong wall, so that guarded in three ways it is impregnable " Cf my translation of the stanza given below

tat prativacanam uktam samprati tu prākārâṭṭālakesv avaśyam eva yoddhavyam, tac ca satsu praharaṇâdisu sati ca vairini sambhavaty, ata āha· dhanuh "
This attempt to establish a connection between the simile of the impregnable city and that of the aggressive archer cannot prevent us from recognizing in the latter (st 21, 22*a*,*b*) an interpolation the finite verb *palimanthae* (21*d*) does not fit the preceding stanza (dealing with the town) with which it has to be constructed in the present text, and in order to connect the two halves of st 22, *vigayasamgāmo* has to be given the highly improbable interpretation "one for whom the fight is *now* over" (Devendra *karma-bhede jeyasya jitatvād vigatah samgrāmo yasya sa vigata-samgrāmah*, whence Jacobi's surprising translation "victor in battle"). As soon as we remove these three lines, the King's answer becomes perfectly clear and an excellent retort to Indra's words: "Having made *śraddhā* his city, whose (gate-)bolts are *tapas* and *saṁvara*, whose perfect rampart is *ksānti*, which is impregnable through the three *guptis*, the monk, free from fight (i e , exempt from fighting because his defences are so strong), is released from existence "

That this answer consists of three lines will not trouble us *ślokas* of six *pādas* are common enough, e.g , in the Dhammapada But it DID probably trouble the man who introduced the interpolated lines, thus removing the apparent irregularity

There is another consideration which cannot be overlooked Indra tests the King ten times, each time with a single stanza The King answers in the traditional text four times with a single stanza, six times with two or three. It is clear that the normal and, so to say, ideal scheme of the *samvāda* is a series of testing suggestions and retorts in SINGLE stanzas separated by the stereotype *eyaṃ attham nisāmettā* . . Longer answers are certainly possible as is proved by the very first answer, the simile of the *caityavṛksa* occupying two stanzas But every answer of more than one stanza is at least suspect to have been puffed up by the addition of cognate gnomic stanzas, apt quotations, etc The answer we have just examined (st 20–22) is a case in point Another is Nami's reply to the suggestion that he had better first fill his treasury Indra says (st 46)

> *hirannaṃ suvannam mani-muttam kaṃsaṃ dūsam ca vāhanam*
> *kosaṃ vaḍḍhāvaittānaṃ tao gacchasi, khattiyā!*

In the first pāda, either *hirannam* or *suvannam* must be deleted, and after *mani-muttam* a *ca* must be added, *metri causa* But whence this corruption? *hiranna* and *suvanna* being equally common, why should the metre have been spoilt by the needless addition of one of them? The answer is given by the two stanzas of Nami's retort That the first of them is a quotation—a very apt one, it is true—is shown by its metre it is the only *tristubh* of the chapter

> *suvanna-ruppassa u pavvayā bhave / siyā hu Kelāsa-samā asamkhayā*
> *narassa luddhassa na tehim kimci / icchā u āgāsa-samā anantiyā*

The second stanza is doubtless the original retort:

> *puḍhavī sālī javā ceva hiraṇṇam pasubhis saha*
> *paḍipuṇṇam nâlaṃ egassa, ii vijjā tavaṃ care*

This original stanza takes up the word *hiraṇṇa* found in Indra's proposal; but the quotation now prefixed to it opens with the word *suvanna*, and it was evidently thought fit that this word, too, should be found in Indra's stanza. So it was squeezed into it regardless of the metre, and this interpolation may perhaps be regarded as an additional proof that st 48 is an interpolation, too.

There remain three more answers of more than one stanza, viz, 14–16, 34–36, and 53 f St. 14 is the famous stanza found in the Mahābhārata and Jātakas (cf. Charpentier's commentary). "Should Mithilā be burnt, nothing burns that belongs to me" Considering the old fame of this stanza, we shall hardly be wrong in assuming that in this case it is not the answer that fits Indra's words but that these words are composed so as to fit the famous stanza in order to include it into the *samvāda* The two following stanzas (15, 16) are no specific replies to Indra's words but general expatiations on the subject of *aparigraha*. apt quotations,[13] but in all likelihood not made by the author of the old *samvāda*.

The case of st. 34–36 is similar but much more intricate. The text is as follows.

> *jo sahassam sahassānam saṃgāme dujjae jine,*
> *egam jinejja appāṇaṃ, esa se paramo jao* 34
> *appāṇaṃ eva jujjhāhi, kim te jujjhena bajjhao?*
> *appaṇā-m-eva-m-appāṇaṃ jaittā suhaṃ ehae* 35
> *panc'indiyāni koham mānam māyam tahêva loham ca*
> *dujjayaṃ ceva appānam savvam appe jie jiyam* 36

On st 36, Jacobi remarks: "The first line of this verse is in Āryā-metre, the second in Anuṣṭubh; the whole will not construe, but the meaning is clear. There are numerous instances in which the metre changes in the same stanza from Āryā to Anustubh, and vice versa, so frequent they are that we are forced to admit the fact that the authors of these metrical texts did not shrink from taking such liberties"

This is certainly wrong The *āryā* metre alone would suffice to prove that the line in question is an interpolation, but its contents, too, make this quite certain: the King's answer is solely concerned with the fight against the *ātman; krodha māna māyā lobha* are totally out of place here The clumsy interpolation might alone account for the impossibility to construct the stanza, of which Charpentier also complains; but there is probably more behind it.

Let us assume for a moment, by way of experiment, that we are at liberty to change the present order of *pādas* of the three genuine lines of 35/36 with

[13] Not without Buddhist reminiscences, cf. 16*a*,*b*, *bahum khu munino bhaddaṃ anagārassa bhikkhuṇo* with Jāt. 529, g 12 *sadâpi bhadram adhanassa anagārassa bhikkhuno*, a parallel overlooked by Charpentier.

a view to obtaining a satisfactory context, we shall then almost inevitably hit upon the following combination.

appāṇaṃ eva jujjhāhi! savvaṃ appe jie jiyaṃ
dujjayaṃ ceva appāṇaṃ jaittā suhaṃ ehae

If a scribe had this text before him, began copying it, and after *appāṇaṃ eva* inadvertently got into the next line, the result would be

appāṇaṃ eva appāṇaṃ jaittā suhaṃ ehae,

This, of course, makes no sense, noticing which the next copyist would ingeniously correct it to

appaṇā-m-eva-m-appāṇaṃ jaittā suhaṃ ehae,

i e , our text of 35*c*,*d*, though constructible and intelligible, it is hardly genuine: why should it be stressed (*eva*!) that the monk must fight his *ātman* with his *ātman*? What, after all, does this really mean?

It seems to me fairly probable that the line 35*c*,*d* originated in the manner just conjectured It is more difficult to account for the other two lines Suppose there was a copyist who had before him a manuscript, with the contaminated text *appāṇaṃ evaṃ appāṇam jaittā suhaṃ ehae* and compared it with a correct manuscript. Further, he remembered a verse found in the Āyāraṅga (Schubring's edition, p. 23, 9) *imena cêva jujjhāhi kim te jujjhena bajjhao* He contaminated this with *appāṇaṃ eva jujjhāhi savvam appe jie jiyam* to *appāṇaṃ eva jujjhāhi, kim te jujjhena bajjhao*, i e , our present 35*a*,*b* This left him with the two *pādas*, *savvam appe jie jiyam* and *dujjayam ceva appāṇam*, of the correct manuscript, which he, fairly stupidly, combined into an inconstructible line and placed at the end. The result was THREE lines, and to make up for the apparent deficiency of a fourth, a none too intelligent reader hit upon the insertion of the *āryā* line

I do not maintain that things happened exactly like this; I freely confess my inability to account for every detail, but I am fairly convinced that the present text of st 35 and 36 is developed out of one stanza

appāṇaṃ eva jujjhāhi! savvam appe jie jiyaṃ
dujjayaṃ ceva appāṇam jaittā suhaṃ ehae,

"Fight but yourself! When the self is conquered, everything is conquered He who has conquered his self which is (so) difficult to conquer will obtain happiness "

We are thus left with two stanzas as the King's answer If we compare them, we can hardly doubt that 34—a stanza with an exact parallel in the Dhammapada (103)—is the original answer taken by the poet from the great stock of contemporary gnomic poetry, while the second stanza is an amplifying apt quotation, possibly also going back to the original author of the *saṃvāda* but more likely a redactorial or even later addition

There is finally the King's last answer. Indra has taunted him (st 51):

> *accherayam! abbhudae bhoe cayasi, patthivā,*
> *asante kāme patthesi, saṃkappena vihammasi,*

"How strange! Wonderful enjoyments you are giving up, O king, unreal pleasures you seek—you are foiled by imagination!"

Nami answers (st 53, 54)

> *sallaṃ kāmā, visaṃ kāmā, kāmā āsīvisôpamā,*
> *kāme patthemānā[14] akāmā janti duggaiṃ*
> *ahe vayai kohenam, mānenaṃ ahamā gaī,*
> *māyā gaī-paḍigghāo, lobhāo duhao bhayam,*

"A thorn are pleasures, poison are pleasures, pleasures are like a venomous snake; those who seek pleasures go to hell unpleasantly[15] Down (to hell) one goes through anger, deep down one goes through pride, delusion is an obstruction to (decent) rebirth, from greed there is danger in both worlds."

Once more, the first stanza is the King's true and original retort, taking up Indra's catchword *kāme* The second stanza has no connection with Indra's words; it would be quite unintelligible why the King should suddenly broach the subject of the four passions were it not for the conclusion of the first stanza. *janti duggaim*, it is obvious that these words alone have, as it were, attracted the following stanza—a quotation betraying its character as a gnomic stanza unconnected with the *samvāda* by the use of the singular *vayai*, which Charpentier unwisely has changed against the manuscript to *vayanti* in order to adapt it to the preceding *janti*.

If, however, we regard st 54 as a secondary addition made probably by the redactor(s) of our chapter, we must pass the same judgment on Indra's *stotra*, st. 56–58, of which the first stanza praises the victory over the four passions and cannot, therefore, be separated from the rest of it. Not only is the *stotra* introduced and followed by connecting *āryās* in which we have recognized redactorial additions, it is the praise of a monk in very general terms with nothing specific to connect it with Nami and the preceding *samvāda* We shall hardly be wrong in attributing the whole passage from 54 to 60, inclusive, to the redactor, it is only the last but one stanza of the chapter (61) that forms the true conclusion of the old poem[16]

The last stanza:

> *evaṃ karenti sambuddhā paṇḍiyā paviyakkhanā,*
> *viṇiyaṭṭanti bhogesu jahā se Namī rāyarisī*

recurs as the last stanza of Utt. 22, where, however, the last *pāda* appears

[14] The *pāda* has only six syllables Some Mss. add *ya* after *kāme*, which is not enough to heal the metre A much more likely restoration would seem to me. *kāme patthayamānā hi*

[15] Or, and this is perhaps better· "against their will, unwillingly"

[16] It is repeated in 18, 46, where it is an evident quotation from our chapter.

as *jahā so puris'uttamo.* It is obvious that this metrically correct form is the original one In our chapter *puris'uttamo* has been mechanically replaced by the formula *Namī rāyarisī*, repeated nineteen times before in the stanza *eyam attham nisāmettā* . ., regardless of the resulting gross metrical irregularity. It seems improbable that the author of the *samvāda* himself should be guilty of this, it is more likely that the stanza was subsequently borrowed from Utt 22 and very clumsily adapted to its new setting in order to make it appear as a genuine part of the Nami story

There emerges, as a result of our critical examination of the present text of Utt 9, as the kernel of the chapter an old *samvāda* composed on very regular lines and according to a well-thought-out plan one introductory stanza (6), ten single stanzas spoken by Indra (7, 12, 18, 24, 28, 32, 38, 42, 46, 51) to which the King replies in single stanzas with the only exception of the first answer comprising two stanzas, every change of interlocutor is marked by the same formal stanza repeated nineteen times; and, corresponding to the introductory stanza, one narrative stanza (61) concludes the whole. As is only to be expected, the poet has freely used the stock of legendary and gnomic poetry of his time. His product, a typical piece of *ākhyāna* poetry, would no doubt be recited with a prose introduction and prose explanations not written down When later on it was received into the Uttarajjhāyā, this prose was replaced by fixed metrical additions, and a number of further additions, mostly "apt" quotations, were made either by the original redactor(s) of the Uttarajjhāyā or even later, a process which it is still possible to follow in considerable detail

UTTARAJJHĀYĀ STUDIES

by

L ALSDORF

Hamburg

This is the fourth in a series of articles devoted to the critical treatment of selected chapters of the Uttarajjhāyā.[1] The first three short monographs on one chapter each are here followed by contributions to the textual criticism and interpretation of a few more chapters.[2] Some general methodological remarks may be premised.

In the Preface to his critical edition of Utt., Charpentier states (p. 5) that his aim in preparing it has been "and must be, as far as I understand the matter, to restore as far as possible that text of the Sūtra which was used by the commentator Devendra", justifying this principle on the ground that Devendra's authority is superior even to the "united authority of all the Mss." because his commentary is "older than all the existing Mss. of the text" and he "has gone thoroughly through the text and selected – undoubtedly with much care – the pāṭha that seemed to him to be the best one".

This is excellent theory. In Charpentier's practice, it has resulted in utter disregard of the metre – that invaluable help of textual criticism – and blocked the way to many necessary, and often obvious, corrections. Every attentive reader of canonical Jain texts cannot fail to make two observations. First, even the oldest and best commentators are completely unreliable. We are greatly indebted to their traditional knowledge and shall always carefully examine their suggestions; but in countless

[1] 1. Vāntam āpātum (*Ind. Linguistics*, XVI [*Chatterjee Jubilee Vol*], 21-28; on Utt 22). 2. The Story of Citta and Sambhūta (*S. K. Belvalkar Felicitation Vol*, 202-208; on Utt. 13) 3. Namipavvajjā. Contributions to the study of a Jain canonical legend (Norman Brown Commemoration Vol, on Utt 9).

[2] The editions of the text consulted for the present article will be abbreviated as follows: J = Jacobi's ed. (Ahmedabad, 1911). C = Charpentier's ed. (Uppsala, 1922). D = ed. with Devendra's commentary (Bālāpur, 1937, śrī-Ātmavallabha-granthānka 12). K = ed by Muni Jayantavijaya (Agra, 1923), with Ṭīkā of Kamalasaṃyama. H = old (Hyderabad) Sthānakvāsī ed. S = Suttāgame (ed Muni śrī Phūlchandji Mahārāj, new Sthānakvāsī ed; Gurgaon, 1954), (Vol. II, p. 977ff.) I regret that Śāntisūri's commentary was not available to me.

instances they misunderstand and misinterpret perfectly clear passages and offer fanciful explanations for palpably corrupt ones. Second, many, if not most, of the real textual corruptions are very old, much older in fact than all our commentaries, let alone even the oldest Mss This is why high hopes based on the old palm leaf Mss. at last becoming accessible have been and will be largely disappointed. We are not only entitled but bound to disregard the commentaries wherever necessary or advisable and to correct the text even against them and the combined authority of all our Mss. I hope to give some convincing proofs of these contentions on the following pages.

1. DUMAPATTAYAṂ

The tenth chapter of Utt. is a poetical sermon, put in the mouth of Mahāvīra who addresses it to his disciple Goyama, on what becomes later technically known as the first and eleventh of the twelve bhāvanās or anupreksās (meditations), viz. *anitya-anuprekṣā* (on the transitoriness of human life) and *bodhi-durlabhatva*:[3] enlightenment and salvation can only be attained by him who possesses a "gradation of rarities". birth as a human being, as an ārya (not dasyu or mleccha), with all five senses unimpaired, with an opportunity to hear the true dhamma, with the faculty to understand and follow it, etc. The interest of this remarkable piece of genuine ancient "ascetics' poetry" is enhanced by its form: it is one of not more than four chapters in the whole of the Jain Canon composed in the old Vaitālīya/Aupacchandasaka metre.[4] It is the first duty of a critical editor, an indispensable preliminary to every critical treatment of the text, to examine its metre with a view to recognizing and correcting corruptions. Such an examination, unfortunately omitted by Charpentier, clearly shows that Devendra is not troubled by any metrical scruples: he explains the traditional text before him without the slightest regard to metrical correctness. Thus in the very first pāda he reads *dumapattae panduyae jahā* and explains that *paṇduyae* is Ardhamāgadhī for normal *pandurae* (*paṇduyae iti ārsatvāt pāndurakam*) It need hardly be pointed out that the metre compels us to read (with one of Charpen-

[3] Cf A. N Upadhye's introduction to his edition of Swāmi-Kumāra's Kārttikeyānuprekṣā, p. 10, 15, 18f

[4] The others are Sūyagaḍa I 2 (Vaitālīya) and Utt 15/Dasav 10 (Aupacchandasaka), the two *sa-bhikkhū* chapters which will be treated in the next section Schubring's statement ("Worte Mahāvīras" p 3) that Utt 12, too, is written in Aup-/Vait metre is erroneous except for the ślokas 1-5 26.34, the whole chapter is composed in Triṣṭubh metre, it contains not a single Aup /Vait stanza

tier's Mss [1]) *panduē* and that, consequently, Devendra explains a text which is metrically – slightly but indubitably – corrupt. A much more conspicuous case is that of stanzas 17 and 18

laddhūna vi āriyattanaṃ[5] *ahīna-pancendiyayā hu dullahā*

....

ahīna-pancendiyattaṃ pi se lahe, uttama-dhamma-suī hu dullahā,

"Even when birth as an ārya (and not mleccha) is obtained, difficult of attainment is birth with (all) five senses unimpaired. . One may even obtain birth with (all) five senses unimpaired, (but even then) hearing of the highest dhamma is difficult to obtain."

The most cursory glance should convince every reader that in both stanzas *ahīna* is a well-meant but unnecessary interpolation Its elimination makes the metre of 18ᵃ perfectly correct [6] In 17ᵇ, there remains a deficiency of two morae, here, apparently, *ahīna* has superseded an original word of two morae (*aha? puna?*) On no account can *ahīṇa* be regarded as anything but a later interpolation violating the metre, which must be removed from our text, yet Devendra in both cases reads and explains it – just as in 27ᶜ he reads and explains *vihadai viddhaṃsai te sarīrayaṃ* though the metre categorically demands the removal of *vihadai*, a synonym of *viddhaṃsai* no doubt added as an explanative gloss.

St. 31ᵃ·ᵇ reads.

na hu jinē ajja dissaī, bahumaē dissai magga-desie.

Jacobi's translation "There is now no Jina, but there is a highly esteemed guide to show the way" follows Devendra's explanation, but the translator adds in a footnote: "As this assertion [that there is now no Jina] cannot be put in the mouth of Mahāvīra, this verse must be set down as a later addition – or perhaps as a blunder of the poet similar to that noted before, in 9,42" I have shown in my article on the Namipavvajjā that in 9,42 we have to do not with a blunder of the poet but with a simple

[5] Most Mss and some editions read *āyariyattaṇaṃ*, which is not only unmetrical but totally unsuited to the clear context Here Devendra does not quote the text-word but explains it correctly as *āryatvam*

[6] *pancendiyattaṃ* has to be scanned as – – ⏑ ⏑ –, several parallel cases show that the treatment of a double consonant as a single was a normal metrical licence. 2ᵃ *kus'aggē jaha ōsa-binduē* (⏑ ⏑ – ⏑ ⏑), 4ᵃ *dullahē khalu mānusē bhavē* (⏑ ⏑ – ⏑ ⏑), 16ᵇ *āriyattaṃ punarāvi dullahaṃ* (– ⏑ ⏑ –), Utt 15, 8ᵈ, 9ᵈ *taṃ parinnāya parivvaē sa bhikkhū* (– ⏑ ⏑ – ⏑ .), 15, 10ᵇ· *appavaiēna va saṃthuyā havejjā* (⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏑ ...), 15, 14ᵇ *divvā māṇussagā tahā tiricchā* (– – – ⏑ ⏑ – .)

corruption (*ghorāsama* for *gharāsama*), commented upon by Devendra. As to 10, 31[a,b], it should be noted that Jacobi's "but" connecting the two pādas is an addition of Devendra not found in the text. It seems clear that in the whole context of our sermon the meaning of the two pādas can only be there *is* now a Jina, a highly esteemed guide etc., you are fortunate in having this opportunity, so make the best use of it! The suspicion that the first pāda has been corrupted to the contrary of its original meaning is strengthened by the fact that one mora is wanting at its beginning (◡ ◡ ◡ – – ◡ – ◡ –); I am, however, unable to suggest a convincing emendation

The theme and purport of the whole chapter is aptly summed up in a burden recurring as the last pāda of every (except the concluding) stanza:

samayaṃ, Goyama, mā pamāyae!

Devendra explains this as follows *yataś caivam, ataḥ samayam api, āstām āvalikādi, aper gamyamānatvāt, he Gautama iti Indrabhūter āmantranaṃ, mā pramādīḥ, mā pramādaṃ kṛthāḥ.* This shows that he gives *samaya* its technical Jain meaning as the designation of the shortest unit of time (the next longer one being the *āvalikā*), taking the pāda to mean "Do not be careless even (*api*' "*gamyamāna*", not found in the text) for (the immeasurably short time of) one *samaya*." Jacobi's translation "Gautama, be careful all the while" seems to follow Devendra's rendering *mā pramādīḥ, mā pramādam kṛthāḥ* but to take *samaya* not in its technical Jain but in its general meaning "time". But the translation *mā pramādīḥ* is doubtless wrong *pamāyae* clearly is the optative not of *pramādyati* but of the causative *pramādayati* (*pramādayeḥ*); and for *pramādayati* the smaller St. Petersburg Dictionary records as only meaning "Etwas verscherzen", i e "to forfeit something (through negligence or carelessness)" As the object of this verb, *samaya* is neither the shortest Jain unit of time nor time in general but has to be taken in its recognized Sanskrit meaning of "occasion, opportunity, fit time, proper time or season, right moment" (Apte) "Do not forfeit, do not squander your opportunity!" This is indeed the exact purport of the whole sermon which from the transitoriness of human life and from the "gradation list of rarities" (Upadhye, *loc cit*) draws the conclusion that the opportunity which Goyama is so fortunate to have is as short as it is rare so that he must make use of it and on no account forfeit it through carelessness There can be no doubt that Devendra has misunderstood and mistranslated this central dictum of the chapter though it cannot be said to offer any linguistic difficulty

The first three stanzas stress the transitoriness of human life; st. 4 begins the "gradation list of rarities":

dullahē khalu mānusē bhavē cira-kālēna vi savva-pāninaṃ,
gāḍhā ya vivāga kammuṇo – samayaṃ, Goyama, mā pamāyaē!

(Jacobi.) "A rare chance, in the long course of time, is human birth for a living being; hard are the consequences of actions, Gautama, etc."

The logical continuation of this is st. 16:

laddhūna vi māṇusattaṇaṃ āriyattaṃ punarāvi dullahaṃ,
bahavē dasuyā milakkhuyā – samayaṃ, Goyama, mā pamāyaē!

(Jacobi:) "Though one be born as a man, it is a rare chance to become an Ārya; for many are the Dasyus and Mlecchas; Gautama, etc."

The connection between these two stanzas is so obvious and so close that anything interrupting that connection, i.e. anything standing between them, must be strongly suspected to be spurious. Actually, it would be difficult to find anywhere a more palpable interpolation than st. 5-15 of our text.

The whole of the Dumapattayaṃ is concerned with *human* life only; the "gradation list of rarities" *begins* with birth as a human being and narrows down conditions for attaining salvation *within human* existence. A later scholarly theologian, finding this limitation unsatisfactory and taking his cue from 4c: *gāḍhā ya vivāga kammuno*, thought fit to add the full scale of possible incarnations as elementary being (5-8), plant (9), being with two to five senses (10-13), god and denizen of hell (14). This whole passage is not only, as we have seen, a most awkward interruption of the "gradation list"; it betrays its different origin as clearly as possible by its style and metre. The original sermon is poetry – not, perhaps, of the very highest order, but plain popular poetry not devoid of vigour and feeling. St. 5-15 are driest dogmatic statistics, as prosaic as anything could be. The interpolator has indeed tried to adapt his product to its metrical surroundings, but with only partial success. He has kept the burden *samayaṃ, Goyama, mā pamāyae* throughout and has contrived some Vaitālīya pādas of his own[7]; but whenever he finds it difficult to

[7] Of st 5-14, the following pādas are Vaitālīya 1. 5-14b (ten times repeated *ukkosaṃ jīvo u saṃvasē*), 2 a-pādas: 10-13 (*aigao* to be scanned – ⏑ –, i e ⏑⏑ standing for –); 14 (read *devē naraē ya-m-aigaō* [C. *neraie*; D. *narae ya gao*]); 3. c-pādas: 9 (read *kālam anantaṃ durantayaṃ* [C: *ananta-du°*, D: *anantaṃ durantaṃ*]), 10-12 (three times *kālaṃ saṃkhejja-sanniyaṃ*)

squeeze his subject matter into the ancient unfamiliar metre he unhesitatingly falls back on the usual metre of his own later time, the Āryā[8], and in his last summarizing stanza (15), the Vaitālīya burden is preceded by three Āryā pādas: the author himself has clearly marked his product as belonging to a later period.

When this interpolated passage is removed and the corrections detailed above are made, there remains a poem of 26 pure and nearly perfectly regular Vaitālīya stanzas[9] They conform to the rules of classical Sanskrit prosody, with one slight exception the 6 morae at the beginning of the odd, and 8 at the beginning of the even pāda should not consist wholly of long or wholly of short syllables. This rule is neglected in 33[a] (*pacchā pacchānutāvaē*), 36[c] (*santī-maggaṃ ca vūhaē*) and 37[c] (*rāgaṃ dōsaṃ ca chindiyā*)[10]

The metrical situation is more complicated in the only chapter of Utt. composed in the closely related Aupacchandasaka metre. As this chapter (15) is inseparably connected with Dasaveyāliya 10 by the common refrain *sa bhikkhū*, which also serves as title to both chapters, I shall treat them together.

2 THE SA-BHIKKHŪ STANZAS

In the introduction to his edition and translation of Dasav., p. VI, Schubring writes "It may not be out of place to point out the similarity between Dasav. 10 with Utt. 15 with regard to metre In both these chapters we have a curious mixture of Indravajrā, Aupacchandasaka and Vaitālīya pādas, to say nothing of prose and (perhaps) fragments of Āryā, a mixture which shows that the author or the authors had, to a great extent, lost their feeling for the niceties of prosody."

I hope to show that in both chapters no prose occurs; as to the only alleged Āryā pāda (Dasav. 10, 11[b]), Schubring himself remarks in a note that it becomes Vaitālīya if the final *ya* is cancelled. An admixture of

[8] Of st. 5-14, the following are Āryā-pādas. 1. a-pādas. 5-8; 9 (*vanassai* to be scanned ⏑⏑⏑⏑), 2 c-pādas 5-8, 13 and 14 (read with DK· *bhava-ggahane*)

[9] 18[c] read *ku-ttitthi*° (for doubling of initial consonant of 2nd member of compound cf. Pischel, § 196, and e g. further down 15, 10[c] *ihaloiya-pphal'aṭṭhā*, 16[c] *anu-kkasāī*, etc) As already noted by me (*Chatterjee Jubilee Vol*, p 27 n 8), in st 29 *anagāriyaṃ* has to be corrected to *ānagā*° (= *ānagāryam*, not *anagāritām*!) In the same stanza, pāda c, *vantaṃ* has to be read as *vantā* (–⏑), likewise 35[b] *loyaṃ* = *loyā* (–⏑) At the end of the poem, it seems that the final *iti bemi* has to be read as part of the last pāda (37[d]) which thus becomes an Aupacchandasaka pāda *siddhigaiṃ gaĕ Goyame iti bēmi.*

[10] The frequency of such pādas in the interpolated stanzas 5-15 is significant

occasional Vaitālīya pādas in an Aupacchandasaka poem is no more "curious" than the familiar mixture of Triṣṭubh and Jagatī pādas. There remains as really remarkable only the mixture of Aupacchandasaka and Tristubh; we shall discuss it after having examined the text. As to the metrical deficiencies of the latter, we shall see that most of them can be healed, in not a few cases by merely selecting the correct reading preserved in one ore more Mss. This strongly points to the unsatisfactory metrical condition of the text being due not to its author(s) but to those who handed it down to us. We have seen above that even a great medieval scholar like Devendra had lost every feeling not merely for the niceties of prosody but for the metre of Utt. 10 altogether. We have to realize that texts like the *sa-bhikkhū* stanzas have been handed down by countless generations of students and copyists for whom the metre was simply non-existent so that the protection it could have afforded to the text was lacking. We are thus justified in resorting to a fair amount of metrical emendation.

I shall now present the texts of both chapters with metrical and text-critical notes (in which "trad." stands for "unanimous tradition" [Mss. and commentaries]). Of Utt. 15, I add a new translation with commentary. For Das. 10, the reader is referred to Schubring's translation (Ahmedabad, 1932, henceforth "Sch."); where in a few cases I suggest a different interpretation, I have explained this in notes incorporated in the critical apparatus. In the latter, Cū refers to the Cūrni, not yet accessible to Leumann and Schubring (published by the śrī Ṛsabhadevajī Keśarīmālajī-nāmnī Śvetāmbarasamsthā of Ratlam, Indore, 1933), H. to Haribhadra (text with his commentary publ. by Lālan Mansukhlāl Hīrālāl, Bombay, V. S. 1999), L. to Leumann's text in *ZDMG*, 46; it will be seen that his metrical scheme and suggestions (p. 638 note, reproduced by Sch., p. 129) need a number of corrections.

a) Uttarādhyayana chapter 15.

1. monam carissāmi samecca dhammam
   sahiē ujju-kadē niyāna-chinne
   saṃthavaṃ jahejja akāma-kāme
   annāesī parivvaē, sa bhikkhū.

1 a: Indravajrā b: Aup c Triṣtubh (?), but first four syll wholly irregular; the pāda could be made Aup by reading e.g *samthavā pajahē akāma°*, but this is hardly more than guesswork. d: trad *annāya-ēsī*, cf. Utt. 2, 39: *annāesī.*

2 rāōvarayam carejja lādhe
viraē veyaviyâya-rakkhiē <ya>,
pannē abhibhū ya savva-damsī
jē kamhiṃ ci na mucchiē, sa bhikkhū.

3 akkosa-vaham viittu dhīre
muni carē lādhē niccam āya-gutte,
avvagga-manē asampahiṭṭhe
jē kasinam ahiyāsaē, sa bhikkhū.

4. pantam sayanâsanam bhaittā
sī'unham viviham ca damsa-masagam
avvagga-manē asampahiṭṭhe
jē kasinaṃ ahiyāsaē, sa bhikkhū

5. no sakkaim icchaī, na pūyam,
no vi ya vandanagam, kuo pasamsaṃ!
jē samjaĕ suvvaē tavassī
sahiē āya-gavesaē, sa bhikkhū.

6. jena puna jahāi jīviyam
mōham vā kasinaṃ niyacchaī,
[nara] nāriṃ pajahē sayā tavassī
na ya koūhallam uvē, sa bhikkhū.

7. chinnam sarā bhomam antalikkham
suminam lakkhana-daṇḍa-vatthu-vijjaṃ
anga-viyāram sarassa vijjam
jē vijjāhī na jīvaī, sa bhikkhū.

8. mantam [mūlam] viviham ca vejja-cintam,
vamana-vireyana-dhūma-netta-sinānam

2 a, c. Aup b: Vait, easily changed to Aup by adding a final *ya* d: Aup; metre requires *kamhim ci*, instead of which CK read *kamhi ci*, DHS *kamhi vi*.
3 b: trad *munī care*, which might be a Triṣṭ. beginning For *niccam* JH read *niyam*
4 b: *masagam* = – – (◡ ◡ for –; cf. above note on 10, 10-13[a])
5 a: DK *sakkiyam* c: trad *se saṃjae*; my emendation, though not absolutely necessary, seems to me probable.
6 a, b: Vait c: metre and sense demand elimination of *nara* against trad. d: *koūhalam* C (but v.l. °*hallam*) DHS. d. trad. *uvei*, the final *i* of which is metrically redundant, at the same time, beside the opt. *pajahe* we expect another opt., not an indicative An opt. *uve* may appear strange but is easily accounted for by analogy; *carejja* : *care* = *uvejja* . *uve*
7 c. the traditional *sarassa vijayam* is metrically not impossible (◡ ◡ – for – –) but makes no sense, cf commentary.
8 a: my restoration of this pāda is tentative b: *sināṇaṃ* metrically = – – (*snānam*) c: trad. *āure*. d. *parinnāya* = ◡ ◡ – ◡.

āura-saranam tigicchiyam ca –
tam parinnāya parivvaē, sa bhikkhū.

9. khattiya-gana ugga rāyaputtā
māhana bhoiya viviha-sippino ya –
no tesī vaē siloga-pūyam!
taṃ parinnāya parivvaē, sa bhikkhū

10. gihino jē pavvaiena diṭṭhā
appavaiena va samthuyā havejjā,
tesim ihaloiya-pphal'atthā
[jo] samthavā na karei <jē>, sa bhikkhū.

11. sayaṇâsana-pāna-bhojanam
viviham khāima-sāimam paresim
adaē padisehiē niyanthe
jē tatthā na paussaī, sa bhikkhū.

12. jam kim c'āhāra-pāna-jāyaṃ
viviham khāima-sāimam paresim [laddhum]
jo tam tivihena nânukampe
mana-vaya-kāya-susamvudē, sa bhikkhū.

13. āyāmagam ceva javôdanam ca
sīyam sovīram javôdagam ca
no hīlaē pindā nīrasaṃ tam,
panta-kulāī parivvaē, sa bhikkhū.

9 b: trad. *vivihā ya sippino.* My tentative restoration of the metre assumes for *viviha* scansion as – ◡ (◡◡ for –) c: trad *vayai*, metrically impossible Reading *no tesim vayaī* would yield two morae too much The opt *vae* was erroneously replaced by the ind *vayai* just as *uve* by *uvei* in 6^{d}.

10 a: *pavvaiena* = ◡◡◡–◡ for –◡◡ b: *appavaiena* = ◡◡◡◡–◡ c: CHS *loiyapha°*, DK *°yappha°* d. trad. *jo samthavam na karei sa bhikkhū*, metrically impossible Insertion of *jē* before *sa bhikkhū* makes the pāda metrically correct, but then, of course, *jo* at the beginning becomes impossible Its mere dropping would yield an odd pāda It seems more probable that *jo* has displaced some other word, becoming in turn itself the reason for the omission of *je* before *sa bhikkhū*

11 a: Vait. d: trad *tatthā.*

12 a: CS *kim ca ā°*, JDKH *kim ci ā°* DK om *jāyam* b: *laddhum* metrically redundant (om J!); introduced from Dasav 10, 9^{b}: *viviham khāima-sāimam labhittā*! d = Dasav 10,7^{d} (where interpolated *je* spoils the metre)

13 a: Indravajrā b: *sovīraja°* CDKS c: *na hī°* JCH trad *nīrasam tu*; I believe that *tam* was replaced by *tu* because a "but" was felt to be wanting The wrong position of *tu* (which should of course come after *panta-kulāī*) would not matter as is proved by many explanations of commentators even of classical Sanskrit works

14. saddā vivihā bhavanti loe
    divvā mānussagā tahā tiricchā
    bhīmā bhaya-bheravā urālā –
    jē soccā na vihijjaī, sa bhikkhū.
15. vādam viviham samecca loe
    sahiē khey'aigē ya kovíy'appā
    pannē abhibhū ya savva-damsī
    uvasantē avihedaē, sa bhikkhū.
16 asippa-jīvī agihē amitte
    ji'indiē savvao vippamukke
    anu-kkasāī lahu-appa-bhakkhe
    ceccā giham egacarē, sa bhikkhū.

14 b· *mānussagā* (DK °*ssayā*) = – ⏑ ⏑ –. *tahā* om JCHS. d: *jo* DS, om. JHC
15 b trad *kheyānugae* Jacobi remarks on *sahie*: "This is a later addition, proved to be such by the metre, though the commentators comment upon it." Charpentier has a similar note, stating that he has retained *sahie* in the text because Devendra comments upon it But if the pāda *with sahie* is two morae too long, mere elimination of it makes it two morae too short (unless we accept it as an odd pāda, which is hardly advisable) The conjecture *khey'aigē* (*khedâtigah*), healing the metre *and* giving better sense (the commentators' explanation of *kheda* as *niyama* is certainly unfounded) was suggested to me by Schubring d. = Dasav. 10,10[d] (where interpolated *je* spoils the metre).
16 a-d: Upajāti

TRANSLATION

1. "I will lead a monk's life having understood the Dharma" – accomplished, upright, freed from desire (for reward in the next life); he should abandon (former) acquaintance and, not longing for pleasures, he should wander about begging from unknown (families) – such a one is a (true) monk.

2. He should live with affection ceased, distinguishing himself, abstaining (from sins), versed in sacred lore, protecting his soul; wise and conquering, perceiving everything, who is not attached to anything – such a one is a (true) monk

3 Overcoming abuse and injury, steadfast, a monk should live distinguishing himself (and) always protecting his soul (from bad karman), with an undistracted mind (and) not excessively joyful, he who endures everything is a (true) monk

4. Enduring lowly beds and lodgings, cold and heat and all kinds of flies and gnats, with an undistracted mind (and) not excessively joyful, he who endures everything is a (true) monk.

5. He does not want respectful treatment, nor homage, nor reverence, let alone praise; he who restrains (his passions), keeps his vows, practises austerities, accomplished, making efforts for his soul – he is a (true) monk.

6. Through which, however, he would abandon his life or fall into complete delusion – *women* the ascetic should forever give up and not become curious (about them) – such a one is a (true) monk

7. (Fortune-telling from) rents (in garments), sounds, (portents) earthly and celestial, and dreams, the science of (body-)signs, staffs and (lucky and unlucky) building-sites, (fortune-telling from) bodily defects, and the science of cries (of animals) – he who does not live on (such) sciences is a (true) monk.

8. Charms and various doctor's prescriptions, emetics, purgatives, fumigation, eye(-treatment) and bathing, the patients (crying for) help, and medical treatment – he who abstains from (all) this is a (true) monk.

9. Ksatriyas, aristocrats, Ugras, Bhogas and princes, brahmins and all sorts of artisans – these he must not praise and honour; he who abstains from this is a (true) monk.

10. He who does not, for earthly gain, cultivate acquaintance with householders whom he has visited after or with whom he was acquainted before his renunciation of the world, he is a (true) monk.

11. Bed and seat, drink and food, various dainties and spices of strangers – a Nirgrantha who on being refused permission to partake of these does not get angry, he is a (true) monk.

12. Any possible kind of food and drink, various dainties and spices of strangers – he who does not commiserate with that (monk who was refused permission to partake of them), well protected in thought, word and action – he is a (true) monk.

13. Rice-water and barley-pap, cold sour gruel and barley-water – such unsavoury alms he must not despise (but rather) visit the lowliest houses: (then) he is a (true) monk.

14. There are in the world all kinds of sounds – of gods, men and beasts, dreadful, frightful, awful ones; he who hears them without being perturbed is a (true) monk.

15. Having understood the various doctrines in the world, accomplished, wise and conquering, perceiving everything, tranquil, unoffensive – such a one is a (true) monk.

16. Not living by manual labour, without house, without friends,

subduing his senses, free from all ties, with infinitesimal passions, eating quickly and little, living alone after having left the house – such a one is a (true) monk

COMMENTARY

1. Metrical analysis has shown that the stanza is a patchwork of Indravajrā and Aup pādas. This result is confirmed by the incoherence of the first pāda, a direct speech in the first person grammatically not connected with the rest of the stanza in the 3rd person – *sahie* is explained as *sahitaḥ, sameto 'nya-sādhubhir iti gamyate, na tv ekākī*, and translated by Jacobi "in company (with other monks)", this is directly contradicted by the *egacare* of the last stanza, cf also Utt 2,18 *ega eva care lāḍhe abhibhūya parīsāhe* / *gāme vā nagare vâvi nigame* [*vā*] *rāyahānie*. My translation "accomplished" renders Schubring's "fertig", cf glossary to his edition of Āyāranga s v. *sādh*. – Jacobi's translation of *annāya-esī* "as an unknown beggar" is based on Devendra's *ajñātaḥ, tapa-ādibhir guṇaiḥ anavagata esayate grāsâdikam, ajñātaiṣī*. His explanation of *annāesī* occurring Utt 2,39 is different but equally wrong· *ajñāto jāti-śrutādibhiḥ eṣati uñchati piṇḍādi, iti ajñātaiṣī*, but there Jacobi translates correctly "begging from strangers" Of our passage, a perfectly correct paraphrase is given in H *ajñāt kul mẽ āhār kī gavesanā kartā huvā vicare.*

2 On *lāḍhe* Jac. remarks "*Lāḍhē*, explained *sad-anuṣṭhānatayā pradhānah Lāḍha* is also the name of a country in western Bengal, inhabited, at Mahāvīra's time, by uncivilised tribes, see part I, p 84, note 1. The etymology of both words is doubtful " Pischel § 564 regards *lāḍha* as an AMg variant of *laṭṭha* (= *anyāsakto manoharaḥ priyaṃvadaś ca*, Deśīn 7,26) and derives both words from **laṣṭa*, normal Skt *laṣita*, but Skt *laṣ* means only "to wish, desire, long for." Now according to Sanskrit dictionaries, the name of the Bengal district is *Rāḍhā* while the fem. noun *rāḍhā* means "lustre, beauty, splendour." *rāḍha*/*lāḍha* might be a perfectly regular Pkt. form of Skt. *rāṣṭra* (Pischel §§ 87 and 304, cf. e g. *veḍha* < *veṣṭa*, *dāḍhā* < *daṃṣṭrā*, *Maraḍhī* < *Māhārāṣṭrī*). *rāṣṭra* comes from *rāj*, the p.p. of which, of course, is *rājita* for which the smaller St. Petersburg dictionary records the meanings "sich auszeichnend, prangend, glanzend, verschonert" (distinguishing oneself, shining, glittering, embellished) Formed without *iṭ*, the p.p. of *rāj* would be **rāṣṭa*, which in Pkt. can also become *rāḍha*/*lāḍha*. I have no doubt that actually the name of the Bengal district goes back to Skt. *rāṣṭra* while the lexicographers' **rāḍhā* "lustre, splendour" and AMg *lāḍha*

"*sadanuṣṭhānatayā pradhānaḥ*" are both derived from the *aniṭ* p.p. **rāṣṭa*. – c: editors print, and commentators explain, *abhibhūya* as an absolutive; I prefer to read *abhibhū* (adj., cf. Pali *abhibhū* as an epithet of Buddha) *ya*.

3. I fail to understand Jac.'s translation of *akkosa-vaham viittu* by "*ignorant* of abuse and injury." Dev. renders *viittu* (for which D reads *vidittu*) by *viditvā*. The context confirms Schubring's explanation of the parallel *viittā* as *vijitya* (Āyāranga glossary s.v. *ji*).

6. Jac.'s translation is quite different: "If he does not care for his life or abandons every delusion, if he avoids men and women, always practises austerities and does not betray any curiosity, then he is a true monk." Jac., of course, takes *jena* in the sense of "because; in so far as", which may amount to an "if"; the only slight objection to be raised is the *optative pajahe* which it is difficult not to regard as an injunction. My tentative translation follows (with deviations in particulars) Devendra: *yena hetu-bhūtena...jahāti tyajati jīvitaṃ saṃyama-jīvitaṃ mohaṃ vā mohanīyaṃ kasāya-nokasāyâdi-rūpaṃ krtsnaṃ samastaṃ niyacchati badhnāti, tad evaṃvidhaṃ naraś ca nārī ca nara-nāri prajahyāt tyajed yah sadā tapasvī na ca kutūhalaṃ stry-ādi-viṣayam upaiti, sa bhiksuḥ* I prefer to take *niyacchai* as *nigacchati* (*ni-gam* "to go to, attain, acquire, obtain, enter").

7. It should be noted that the list of "prophetical arts" (Jac.) is given in the accusative and cannot be grammatically constructed with the last pāda. For the items of the list cf. Charpentier's commentary and the literature quoted by him, to which should be added Rhys Davids' translation of Dīghanikāya, 1,21f.

8. The emendation of *āure* to *āura* recommended by the metre (it would, however, also be possible to scan *āurĕ*) is virtually confirmed by Devendra who explains that *āture* stands *sub-vyatyayāt* for *āturasya*. We cannot, however, accept his explanation of *saranaṃ* as *smaraṇam* (*'hā tāta! hā mātah! ity-ādi-rūpam*), it is Skt. *śaranam* (Schubring)

11. Devendra says: *...paresiṃ ti parebhyah, adae tti adadadbhyaḥ pratiṣiddhaḥ kvacit kāranântarena yācamāno nirākṛtaḥ... yah tatra adāne na praduṣyati...* This comes nearer to the true meaning of the stanza than Jac.'s translation: "A Nirgrantha is forbidden to take from householders, if they do not give it themselves, bed, lodging..."; but of course the explanation of *adae* as *adadadbhyah* is utterly impossible. The strange form *adae* can hardly be anything else but an infinitive of *ad* "to eat, to enjoy". The normal AMg inf. ending in (*i*)*ttae*, we should expect as inf. of *ad* forms like *attae* or *adittae*. Is *adae* influenced by the present ind.

adai, adae? Schubring draws my attention to the equally strange forms *cārae* and *carie* (Vavah. 4,1-9 and 19, Kappas 1,36) which the context (*kappai/no kappai. . cārae*) proves beyond any doubt to be infinitives of *carai*, actually, the normal inf. *carittae* appears as v.l of both – Being refused alms is the fifteenth of the twenty-two parīsahas, Utt. 2,30f.· *paresu ghāsaṃ esejjā bhoyane parinitthie / laddhe pinde aladdhe vā nânutappejja pandie // "ajj'evâham na labbhāmi, avi lābho sue siyā" / jo evaṃ padisamcikkhe, alābho taṃ na tajjae,* "He should beg food among others (i e householders) when they have quite finished their meal; whether he gets alms or not, the wise (monk) should not be sorry "I get nothing today, perhaps I shall get something tomorrow" – he who reflects thus will not be afflicted by his failure to obtain (food)."

12 The interpretation of the commentators is embodied in Jac 's translation "If a monk gets any food and drink, or dainties and spices, and does not feel compassion (on a sick fellow-monk) in thoughts, words, and deeds, (then he is not a true monk), but if he has his thoughts, words, and acts under strict discipline, then he is a true monk." Jac himself points out the impossibility of this interpretation in a footnote· "The commentators supply these words [(then he is not a true monk)], something to that purport is wanted to make out a consistent meaning, but there is not so much as a hint of it in the text itself. As it stands now, the meaning would be just the opposite of that given in the translation, which is in better accordance with the established custom " The commentators quite rightly felt that the two halves of the stanza are incoherent, but failed to establish an acceptable connection between them and with the preceding stanza My translation tries to connect the two stanzas as follows if a begging monk is refused food he has asked for, it is not only sinful for him to get angry but it is even a sin if another monk witnessing the refusal commiserates with him such compassion implies a feeling that the fellow-monk has been wronged, a sharing of the other's sinful disappointment.

16 Devendra is forced to resort to the ludicrous explanation of *egacare* as *ekah rāga-dveṣa-rahitah caraty ekacarah* because the correct explanation "living alone, living singly" would contradict his explanation of *sahie* as "living together with fellow-monks" (cf above on st 1)

b) Dasaveyāliyasutta chapter 10

1 nikkhamma-m-ānāya-buddha-vayanē
niccam citta-samāhiō havejjā

itthīna vasam na yâvı gacchē,
vantam no padıyāyaī [je], sa bhıkkhū.
2 pudhavım na khanē [na] khanāvaē,
sīôdagā na pıē [na] pıyāvaē,
aganım sattham jahā su-nısıyam
tam na jalē na jalāvaē [je], sa bhıkkhū.
3 anılena na vīe na vīyāvaē,
harıyānı na chındē [na] chīdāvaē,
bīyānı sayā vıvajjayanto
saccıttam nâhāraē [je], sa bhıkkhū.
4. vahanam tasa-thāvarāna hōī

1 *nıkkhamma* = – ∪ ∪ (L records v l *nıkkhamam ā°!*) *vayanē* ∪ ∪ – for – –. Cū first quotes and explains a text *nıkkhamma-m-ādāya buddha-vayanam*, subsequently ıt explains L's text as *nıskramya ājñayā .tasmın buddha-vacane nıtyam cıtta-samāhıtâtmā bhavet*. This second explanation ıs followed by H (who further explains *ājñayā* by *tīrthakara-ganadharopadeśena*) Sch, differing from this interpretation only in taking *ānāya* as an abs *ājñāya*, translates "He who, having renounced the life of a householder and being well informed, should always concentrate upon the teaching of the Jinas and should not come into contact with women [and therefore] does not swallow [his own] vomit – he [is] a [true] monk" I venture to suggest that we should rather regard *ānāya-buddha-vayane* as the nom of a bahuvrīhı· *ājñāta-buddha-vacanah*, and translate the stanza: "Having renounced the world as one who has understood the teaching of the Jinas, he should always have a composed mind, and he should not become subject to women – he who does not swallow his own vomit is a (true) monk" The first pāda thus becomes an exact parallel to Utt 15,1[a]: *monam carıssāmı samecca dhammam*, "I will lead a monk's life having understood the Dharma" For the phrase "to swallow one's own vomit" (meaning: abandon monkhood and return to wordly life) cf my paper "vāntam āpātum" quoted above
2 L describes a and b as "Vaitālīya + ∪", they become normal Vait by eliminating the second *na* b: L suggests *sī'udagam* c. trad *aganı. su-nısıyam* = ∪ ∪ ∪ – for ∪ – –
3 a and b seem to be composed after the model of 2[a,b] without regard to metrical consequences b becomes, however, normal if the second *na* ıs cancelled and *chın-dāvaē* read as *chīdāvaē*, but cf Utt 2,2 *na chınde na chındāvae na pae na payāvae*, the second pāda appears in the next stanza (4[d]) a ıs a victim of parallelism, attempts to normalize the metre would be futile and hardly appropriate.
4 trad. *hoı, pudhavı* L regards b as an odd pāda, an expedient not too lightly to be resorted to There are other possibilities of supplying the wanting two morae beside the one suggested above c, d· Devendra translates *pae* and *payāvae* as *pacet* and *pācayet*, if Sch's very plausible translation "He who, therefore, does not eat or *drink* nor causes ." ıs right, the text will have to be emended to *piē* and *pıyāvaē*, but cf Utt 2,2, just quoted on 3[b]. *na chınde na chındāvae na pae na payāvae*

pudhavī-<jala>-tana-kaṭṭha-nissiyānam,
tamhā uddesiyam na bhunjē,
no vi paē na payāvaē [je], sa bhikkhū.

5 roittā Nāyaputta-vayanam
appa-samē mannejja chap-pi kāē
panca ya phāsē mahavvayāim
pancâsava-samvāraē [je], sa bhikkhū

6. cattāri vamē sayā kasāē
dhuva-jogī ya havejja buddha-vayanē,
ahanē nijjāya-rūva-rayaē
gihi-jogam parivajjaē [je], sa bhikkhū

7 sammad-diṭṭhī sayā amūdhē
"atthi hu nānē tavē ya samjamē ya"
tavasā dhunaī purāna-pāvam
mana-vaya-kāya-susamvudē [je], sa bhikkhū.

8 taheva asanam <va> pānagam vā
viviham khāima-sāimam labhittā
"hohī attho suē parē vā"
tam na nihē na nihāvaē [je], sa bhikkhū.

9. taheva asanam <va> pānagam vā
viviham khāima-sāimam labhittā
chandiya sāhammiyāna bhunjē,
bhocca sajjhāya-raē ya jē, sa bhikkhū.

5 a. Mss *roiya-Nāyaputta-vayane*; L · "beginning *rocayitvā* (*roittā*?) H and Avac" In H, the *text roiya vayane* is *explained rocayitvā...vacanam* (Cū. *vayanam roviūna*) There can be no doubt that the only metrically correct reading *roittā vayanam* must be put into the text The corruption of *vayanam* to *vayane* was caused by the concluding *vayane* of 1ᵃ and 6ᵇ. b: Cū *atta-same* d· *samvārae* for trad °*varae* (Cū: °*vare*) suggested by L.
6 b *vayanē* and c *rayaē* = ⏑ ⏑ – for – –.
7 b L prints· *atthi hu nāne tavē samjame ya*, explaining that only the first half is Aup.; the second half he leaves undefined but records the v.l. "*tave ya s°* (*tapaś ca s°*) H and Avac" As read by me the pāda is quite normal c: L (trad) *dhunai .pāvagam*, according to L an even Vait. *pāda*, I hope my restitution of a normal odd Aup pāda will be found convincing, corruption of *pāvam* to *pāvagam* possibly under influence of *pānagam* 8ᵃ. d: = Utt. 15,12ᵈ, but there correct without *je*.
8 a. <*va*> suggested by L ; beginning *taheva* (⏑ – ⏑) metrically impossible and almost certainly corrupt, I cannot suggest an emendation.
9 d: L (trad) *bhoccā* L includes the stanza among those where *je* must be cancelled, but elimination of *je* would leave the pāda wholly irregular. *bhocca sajjhāya* = – ⏑ ⏑ – ⏑. According to Pischel, the abs in *-ccā* is, though rarely, shortened to *-cca* in verses (§ 587, e g *abhocca*!).

10. na ya vuggahiyam kaham kahejjā
   na ya kuppē nihu'indiē pasantē,
samjama-dhuva-<dhīra->joga-juttē
   uvasantē avihedaē [je], sa bhikkhū.
11. jo sahai hu gāma-kaṇtaē
   akkosam ca pahāra-tajjaṇāo [ya],
bhaya-bherava sadda sa-ppahāsē
   sama-suha-dukkha-sahē ya yē, sa bhikkhū.
12. padimam padivajjiyā masānē
   no bhāē bhaya-bheravāī dissā,
viviha-guna-tavo-raē ya niccam
   na sarīram c'abhikankhaī [je], sa bhikkhū.
13. asaim vosaṭṭha-catta-dehē
   akkutthē va haē va lūsiē vā
pudhavīē samē munī havejjā
   aniyānē akuūhalē [ya je], sa bhikkhū.
14. abhibhūya kāēna parīsahāim
   samuddharē jāi-pahāo appayam
viittu jāī-maranam mahabbhayaṃ
   tavē raē sāmaniē [je], sa bhikkhū.
16. uvahimmi amucchiē agiddhē
   annāya-uncham pula-nippulāe
kaya-vikkaya-sannihīō viraē
   savva-sangâvagaē ya jē, sa bhikkhū.

10 c L suggests *samjama-<niyama->dhuva*, which is metrically unsatisfactory (– ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑), before the concluding ⏑ – ⏑ – – a long syllable is required d: = Utt 15,15[d], but there correct without *je*
11 a: Vait b in its trad form. *akkosa-pahāra-tajjanāo ya* actually the b-pāda of an Āryā, but Cū om *ya*, and, as Sch remarks, "without *ya* it is an even Aup pāda" In this statement, "even" is an error for "odd"; but as shown in the text, a very slight emendation will yield the required even pāda
12 b, d trad *dissa*, *cābhi°*, *dissā*, *c'abhi°* suggested by L.
13 c. L *pudhavi-same*, Cū *pudhavī-samo*, L suggests *jada-pudhavi* or *pudhavi-sama-same*. d· L prints *aniyānē ako'halle ya je sa*, recording as v l "*akouh°* B, *°llae* s" Cū *akouhalle*
14 a Indravajrā (*abhibhūya* = ⏑ ⏑ – ⏑ for – – ⏑) b, c: Vamsastha d: Upendravajrā – Sch. translates c. "knowing the great danger of birth and death", I should prefer to take *viittu* here, too, as *vijitya* (cf above p. 122 on st 3; Cū *viditu*): "having overcome.. "
16 b Indravajrā c. L *sannihio*, Sch (misprint!) *°hiā virae*: ⏑ ⏑ – for – –. d *savva* = ⏑ ⏑, L suggests "*-ssang°*" and deletion of *je*, which would yield a wholly irregular pāda

17. alola-bhikkhū na rasesu giddhe
  uncham carē jīviyā nâbhikankhī
  iddhim ca sakkāranā pūyanam ca
  caē ṭhiy'appā anihē [je], sa bhikkhū.

18 na param vaejjāsi "ayam kusīle",
  jen' annē kuppejja, na tam vaejjā;
  jāniya patteyā punna-pāvam
  attānam na samukkasē [je], sa bhikkhū.

19 na jāi-mattē na ya rūva-matte,
  na lābha-mattē na suena matte,
  mayāni savvāni vivajjayanto
  dhamma-jjhāna-raē ya jē, sa bhikkhū.

20 paveyaē ajja-payam mahā-munī,
  dhammē ṭhio thāvayaī param pi;
  nikkhamma vajjejja kusīla-lingam
  na yâvi hāsam kahae [je], sa bhikkhū

21 tam deha-vāsam asuim asāsayam
  sayā caē nicca-hiya-ṭṭhiy'appo,
  chindittu jāī-maranassa bandhanam
  uvei bhikkhū apunâgamam gaim

tti bemi.

17 is a complete and regular Upajāti stanza a· L *alolo* (no v l), but Cū and H *alola* b, c· trad *jīviya, sakkārana*
18 a, b Indravajrā a *na param* ⏑⏑– for –– b L *anno*, v l *anne*, Cū *jenamno*, H *jenam ca kuppejja* Sch translates " and not say a word which might raise another persons anger " H's reading underlines that the *anne* and "*tam*" of b is identical with the *para/ayam* of a "and thou must not say anything that would raise the other's (H· his) anger " – c, d Aup
19 a-c Upendravajrā, d Aup
20 a-d Upajāti
21 a Indravamsā, b Upendravajrā, c Indravamśā, d. Vamsastha

The metrical scheme of the two texts as constituted above is as follows:
a) *Utt 15.* Vait. 6[a,b]. 11[a] Trist /Jag · 1[a], 1[c] (?). 16
b) *Dasav 10* Vait 2[a,b] 3[a,b] 11[a] 15[a,b].
Trist /Jag 14. 16[b]. 17 18[a,b] 19[a-c]. 20 21 irregular· 3[a]. 8/9[a].
It will be seen that there are only two pādas which are irregular or whose restitution remains doubtful There is no prose, no Āryā pāda, and no odd pāda standing for an even one or vice versa, a most unlikely irregularity assumed by Leumann three times (Dasav 10,3[a], 4[b], 7[c]).

The mixture of Aup and Triṣṭubh (including Jagatī) stanzas, and pādas

within the same stanza, may appear strange at first sight, but it can be understood and accounted for when it is realized that an Aup. and Upajāti pāda are of practically equal length and, though characteristically different in their first, are identical in their second halves: both end in ⏑ – ⏑ – – They become thus exchangeable, and e.g. a refrain *sa bhikkhū* may conclude an Upajāti just as well as an Aup pāda That it is the identity of the second halves which leads to the "curious mixture" of Aup. and Upajāti is confirmed by the fact that no such mixture occurs in the Vaitālīya chapters (Utt 10 and Sūyagaḍa 1,2): the Vait pāda differs from the Aup pāda only by being one syllable shorter so that the two may be mixed just like Trist. and Jagatī – but without the final syllable of the Aup. the second half of the Vaitālīya pāda is *not* identical with that of the Upajāti so that no mixing of the two is encouraged.

It is further significant that the admixture of Trist /Jag. is limited in Utt. 15 to the first and last stanza, in Dasav. 10 to the last third of the chapter: Utt 15,1 is, as we have seen, a mixed stanza, 16 is a complete Tristubh stanza In Dasav. 10,1-13 no Trist./Jag. pāda occurs, but of the remaining 8 stanzas four (among them the two last) are pure Tr /Jag., only one is pure Aup (15), the rest (16, 18, 19) are mixed. The conclusion seems inevitable that the Tr./Jag pādas and stanzas are late intruders and accretions to the old *sa-bhikkhū*-stanzas in Aup metre: when these were collected and incorporated into Utt and Dasav., they were supplemented at the beginning and end of the chapters with pādas and whole stanzas in the closely related and (by then) less unfamiliar and obsolete Trist /Jag metre. We have noticed that even some pure Aup stanzas are patched up with pādas or half-stanzas badly or not at all fitting together. On Dasav. 10, 16b, Schubring aptly remarks "The metre (Indravajrā) of this pāda b seems to show that it comes from another context. This would account for its grammatical isolation" The same explanation holds good e.g for Utt. 15,1, and there can hardly be any doubt that in the other mixed stanzas, too, fragments of different origin are pieced together.

3 UTT 12 (HARIESIJJA) AND 25 (JANNAIJJA)

These two chapters are among the most interesting specimens of "ascetics' poetry" preserved in the Jaina Canon. They are variations of the same theme. a Jaina monk on his begging tour comes to a brahmanical sacrifice and demands a share of the sacrificial meal, which he is refused on the ground that the food is destined for brahmins only, there ensues a disputation in which the monk explains that the true brahmin is the

Jaina monk, the true sacrifice is his monkish discipline In the Hariesijja, the controversy is intensified by the fact that the monk, Harikeśa, is a śvapāka, the gist of the old poem is summed up by divine voices proclaiming the monk's triumph, which was secured by the help of yaksas (st. 37):

sakkhaṃ khu dīsai tavo-viseso	*na dīsaī jāi-visesa koi*
sovāga-putto Hariesa-sāhū[11]	*jass'erisā iddhi mahānubhāgā!*

"Here can be clearly seen the excellence of penance, can be seen that birth confers no excellence whatever· a śvapāka is the monk Harikeśa who has such miraculous power."

Both chapters have parallels in Buddhist literature discussed by Charpentier first in two articles in *ZDMG*, 63 (Hariesijja) and *WZKM*, 24 (Jannaijja) and subsequently in the commentary to his edition; in both chapters, unfortunately, there remain a considerable number of dark or corrupted passages I am unable to offer solutions to all problems and therefore refrain from attempting a new edition and translation of the whole But in some cases it is possible to correct the text or its traditional interpretation reflected in Jacobi's translation. It is hoped that the following remarks on some points and passages will be welcome to prospective readers of the two texts.

Utt 12 is one of several chapters where to an original old poem is prefixed a later introduction in different metre.[12] The Hariesijja is composed in Triṣṭubh, five introductory ślokas correspond to the prose introduction, and the first two Triṣṭubh to the first gāthā, of Jātaka 497.

6 *kayare āgacchai ditta-rūve*	1. *kuto nu āgacchasi rummavāsī*
kāle vigarāle phokka-nāse	
oma-celae paṃsu-pisāya-bhūe	*otallako paṃsu-pisācako va*
saṃkara-dūsaṃ parihariya kaṇṭhe?	*saṃkāra-dūsaṃ parihariya kaṇṭhe*
7. *ko re tuvaṃ iya adaṃsanijje*	*ko re tuvaṃ hosi*[13] *adakkhineyyo?*
kāe va āsā' iha-m-āgao si?	
oma-celayā pamsu-pisāya-bhūyā,	
gaccha, kkhalāhi! kiṃ iha ṭṭhio si?	3[d] *apehi etto*[14]*! kiṃ idha ṭṭhito si?*

[11] Charpentier prints °*puttaṃ*, °*sāhuṃ* but remarks in his commentary that Śantisūri's °*putta*, °*sāhū* is better, it is indeed the only possible reading I have left untranslated -*putto* since it merely characterizes Harikeśa as a member of the śvapāka caste, Jacobi's translation "son of a śvapāka" becomes inexact by being literal

[12] Cf Charpentier, *ZDMG*, 63, p 173 n 2, and my article on the Namipavvajjā

[13] Fausb *hohisi*

[14] Fausb *ettho*

It is quite obvious that the Pali stanza is more original while the Jaina version is secondarily puffed up (cf. particularly the repetition of 6ᶜ in the voc. as 7ᶜ). It is significant that the Pali gāthā is metrically flawless (if, as the sense demands, we correct *hohisi* to *hosi*) while the Jaina recasting shows a number of defects. in 6ᵃ the change from the second to the third person has led to correct *kuto nu* being replaced by irregular *kayare*; the new pāda 6ᵇ is defective (10 syll.) and irregular (– – ⏑ ⏑ – – –...), Pali *otallako* is indeed unexplained but metrically correct, Pkt. *omacelae* is intelligible but metrically wrong, in 6ᵈ, traditional *saṃkara* must be corrected to *saṃkāra* as in Pali, 7ᵃ *iya* irregular, Pali *hosi* normal. – 6ᵃ is translated by Jacobi: "Who is that dandy coming there?" (Charp.: "Was fur ein vornehmer Herr kommt wohl hier?"), i.e. he takes *ditta-rūve* as an ironical expression; but Devendra explains it as *bībhatsa-rūpah*, and Skt. dictionaries tell us that *dīpta* is not only "lighted, flashing, radiant" but also "heated by the sun, exposed to sunshine (and therefore) *inauspicious*". – In 6ᵇ, *vigarāle* is not simply "dreadful" (Jac.; Charp.: "schrecklich aussehend"); Devendra quite correctly explains it as *danturatvādinā bhayānakah*. (*vi*)*karāla* originally means "having projecting teeth", and this is a characteristic mark of demoniac beings[15]; thus *vigarāle* suits very well with the *paṃsu-pisāya* of the following pāda – The next word, *phokka-nāse*, is explained by Devendra *phokkā agre sthūlā unnatā ca nāsāsyeti phokka-nāsah*. Charp. (*ZDMG*, 63, p. 174 n. 1) does "not know what *phukka*° is" and tries, with Jacobi's approval, to connect the word with *phukkā mithyā*, Deśīn. 6,34. Whether this is right or not, *phokka* is doubtless identical with Hindi *phok* "hollow, *concave*".

10ᵃ: Charp 's unmetrical text *viyarijjai khajjai bhujjaī* must be corrected to *viyarijjaī khajjai bhujjaī ya*, which is exactly what D reads; initial ⏑ ⏑ stands for –.

To g. 2 and 3 of the Jātaka correspond st. 11 and 12:

annaṃ mamaṃ[16] *pakataṃ brāhmanānaṃ*	*uvakkhadaṃ bhoyanā māhanānaṃ*
att'atthāya saddahato mamedaṃ.[17]	*att'aṭṭhiyaṃ siddhaṃ ihegapakkhaṃ*
apehi etto[18], *kiṃ idha ṭṭhito si?*	*na ū vayaṃ erisaṃ anna-pānaṃ*
na mādisā tuyhaṃ dadanti, jamma'	*dāhāmu tujjhaṃ, kiṃ ihaṃ ṭhio si?*

[15] Cf H Luders, "Sk *kadāra-vikliḍha*", *Acta Orientalia*, XVI, 131f

[16] Fausboll (with Mss.) *mama idaṃ*

[17] Fausb prints *mama idaṃ* and remarks "so all three MSS for *mamêdaṃ*"

[18] Fausb *ettho* (no v. l.)

thale ca ninne ca vapanti bījam
anūpa-khette phalaṃ āsasānā,
etāya saddhāya dadāhi dānaṃ,
app'eva ārādhaye dakkhineyye.

thalesu bīyāi vavanti kāsagā
taheva ninnesu ya āsasāe,
eyāe saddhāe dalāhi majjhaṃ,
ārāhae punnaṃ inaṃ khu khettam.

In the Jātaka, the proud prince declares that he is giving his food to brahmins out of śraddhā (*saddahato mama*), i e. out of "desire to spend in the hope of acquiring merit".[19] By the simile of the seed sown on high and low ground the beggar explains that a gift to a lowly person like himself may produce just as much merit as a gift to brahmins· "Out of *this* śraddhā give me a gift!" As *etāya saddhāya* clearly is a repartee to *saddahato mama*, the identical *eyāe saddhāe* of Utt. 12[c] must refer to a previous mention of śraddhā corresponding to *saddahato mama* of g. 2[b], i e the strange *siddham ihegapakkham* must conceal a corruption of some form or other of *saddhā* or *saddahai* I am unable to restore the original text, but no doubt seems possible that the present one is corrupt.

The following stanza (13)·

khettāni amham viiyāni loe jahiṃ pakinnā viruhanti punnā.
je māhanā jāi-vijjovaveyā, tāiṃ tu khettāi supesalāiṃ

is translated by Jacobi "All the world knows that we are (as it were) the fields on which gifts sown grow up as merit, Brāhmanas of pure birth and knowledge are the blessed fields." Charpentier's translation in *ZDMG*, 63, is to the same effect But *amham* (Jāt. g. 5 *mayhaṃ*) is a genitive, the brahmin actually says· "I (not you!) know the fields in this world on which (gifts) sown grow up as merit *brahmins* possessed of (high) caste and learning, they are blessed fields!"

16[b]. read not *kiṃ tu* but (with D) *kiṃ nu* (Charp. v.l *kinnu*!).

18 is printed in C

ke ettha khattā uvajoiyā vā ajjhāvayā vā saha khandiehiṃ
eyaṃ dandena phalaena hantā kanṭhammi ghettūna khalejja jo naṃ.

The metre of pāda c is rather irregular. But J, D and H read *eyam tu dandena phalena hantā*, K and S have *eyam khu dandena phalena hantā.* Both readings make the metre perfectly regular, but I think that *khu* is better than *tu.* – Jacobi's translation runs "Are here no Kshattriyas, no priests who tend the fire, no teachers with their disciples, who will beat

[19] On the meanings of *saddhā* cf H W Kohler's thesis *Śrad-dhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur* (Gottingen, 1948), where, however, our passage is not mentioned

him with a stick, or pelt him with a nut, take him by the neck, and drive him off?" *khattā* is indeed explained by Devendra as *ksatrāh ksatriya-jātayah*; but if his explanation of the next word, *uvajoiyā*, as *upajyotisah, agni-samīpa-vartino mahānasikāh* is right – as I believe it is –, *khattā* is much more likely to be Skt *kṣattāraḥ* "meat-carvers, distributors of food", on *ksattṛ*, Pali *kattar* and *khattar*, cf. Luders' article on the Vidhurapanditajātaka, *ZDMG*, 99, p 115ff. As to a nom pl. of an *r*-stem in *ā* cf. Pischel, Pkt. Grammar, § 390 [20] In pāda d, *jo* is evidently impossible; Devendra explains that it stands for *je* by exchange of numbers (*jo iti vacana-vyatyayāt ye*). The more probable explanation is that an original text in Eastern Pkt. (cf further down on st 31!) had a nom. pl. *je* which was misunderstood for a nom. sing and therefore translated into AMg as *jo*.

Imploring the monk to forgive his assailants and cease his wrath the sacrificer says st. 31ᵈ. *na hu* [read *hū*] *munī kova-parā havanti*. To this corresponds g 19ᵈ of the Jātaka *na panditā kodhabalā havanti*. The Pkt pāda is perfectly clear *na khalu muninah kopa-parā bhavanti*, "monks are not inclined to wrath" In the Pali pāda, *kodhabalā* is strange. Since *-bala* can hardly have the meaning of *-vaśa* as last member of compound, it could only be translated "whose power is wrath", which in the context makes no satisfactory sense. Now in Eastern ("protocanonical") Pkt., Skt *krodhapara* will – if the initial *p* of *para* is treated as a medial sound – become *kodhavala*; and this form could easily be mistranslated into Pali as *kodhabala* If, as seems to me pretty certain, this is the true explanation of the strange Pali text it follows that at any rate this pāda, but more probably the whole common nucleus of Utt. 12 and Jāt 497 goes back to an original in protocanonical Eastern Pkt.

Of st 36, Charpentier remarks in his commentary "This verse in Āryā-metre is certainly an interpolation the rain of flowers, the shower of wealth, and the drums of the gods are typical incidents in the legends " The stanza runs.

tahiyam gandhodaya-pupphavāsaṃ *divvā tahiṃ vasuhārā ya vuṭṭhā,*
pahayāo dunduhīo surehim *āgāse 'aho dānam'' ca ghuṭṭhaṃ.*

There cannot be the slightest doubt that all four pādas are Tristubh, though all of them are irregular a and c begin ⏑ ⏑ – instead of – – ⏑ with short 3rd syllable (in c read dunduhīo), in b, the only slight ir-

[20] Unfortunately the corresponding Pali gāthā (8) is corrupt, Fausboll prints *katth' eva bhatthā Upajotiyo ca*, but the Singhalese Mss read *katthaṃ* (or *kattheva*) *hatthā*, the Burmese *kvattha gatā*

regularity (from the standpoint of the classical Upajāti!) is that syll 5-7 are ⏑ ⏑ – instead of – ⏑ ⏑, in d, the 3rd syll is long and the 6th and 7th syll. which are normally short are contracted into one long syll.. Schubring's "type 1" of abnormal Tristubh pādas (cf. his Āyāranga edition, p. 54) As there does not seem to be a convenient and convincing way to normalize the stanza, its metrical deficiencies will have to be accepted as genuine shortcomings, but neither they nor the contents justify any suspicion that the stanza is an interpolation, on the contrary, the context proves its genuineness it is the indispensable introduction to the following stanza (37, quoted above) which cannot be missed as it sums up the gist of the whole chapter.

44^{c} C prints *kammehā samjama-joga-santī* and proposes in his commentary to read *kamma ehā.* This, however, leaves the pāda with an irregular beginning. D and K read *kammaṃ ehā,* which is no less irregular as the 3rd syll. remains long. I believe that the pāda should be restored as *kammāī ehā, samjama-joga-santī,* i.e. we have here Schubring's "type 3" (Āyāranga p. 54)· the caesura falls after a redundant 5th syll.[21] The plural *kammāī* is suggested by the plural of the question answered by our pāda, 43^{c} *ehā ya te kayarā santi, bhikkhū?*

In the Jannaijja, st. 6ff., the yajamāna says to the Jaina monk:

$6^{c,d}$ *na hu dāhāmi te bhikkham, bhikkhū, jāyāhi annao!*
7 *je ya veya-viū vippā, jannaṭṭhā ya je diyā,*
jois'anga-viū je ya, je ya dhammāna pāragā, . .
8^{c} *tesiṃ annaṃ inam deyam.*

"I will not give thee alms, bhikkhu, beg elsewhere! Brahmins who are versed in the vedas, *jannaṭṭhā ya je diyā,* those who are versed in the jyotiṣānga, and those who are well grounded in the dharmas.. to them is this food to be given!"

jannaṭṭhā ya je diyā is explained in D and K *jannaṭṭhā ya iti yajñārthā yajña-prayojanā ye tatraiva vyāpriyante ye dvijāh* This interpretation[22] is unconvincing and as unsatisfactory as the metre of the pāda which lacks one syllable That ancient students of the text were not insensitive to this deficiency is shown by the variant *jannaṭṭhā ya jindiyā* read by J, C's Mss $B^{1,2}$, and H manifestly the unsuccessful emendation of a very ancient corruption, it does rectify the metre but leaves untouched the

[21] It is the old vedic type of Triṣṭubh described by Oldenberg, *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena,* p 66ff

[22] Jacobi's translation is different "(Priests who) are chaste as behoves offerers", I fail to understand how it is arrived at.

crux *jannaṭṭhā* and gives the second half of the pāda a Jain flavour unsuited to the context. An easier way out of the metrical difficulty was found later: in both D and K the mūla reads *janna-m-aṭṭhā ya je diyā*, but this is at once contradicted by the text of both commentaries quoted above; there can be no doubt that Devendra read *jannaṭṭhā* and that *jannamaṭṭhā* is a much younger emendation than *jannaṭṭhā ya jiindiyā*.

What, then, was the original text? I venture to suggest that it can only have been *janna-jaṭṭhā ya je diyā*, i.e. *yajña-yaṣṭāraś ca ye dvijāh*, "and brahmins sacrificing sacrifices". For the plural *jaṭṭhā* = *yaṣṭārah* cf. Pischel, § 390; for the expression *yajña-yaṣṭṛ* cf. further down st. 38: *tubbhe jaiyā jannāṇaṃ* = *yūyaṃ yajino yajñānām*.

If my conjecture is accepted, as I trust it will be, it is of some significance for the textual history and criticism of the Jaina canon. It means that for Utt. 25,7 *the whole tradition* available to us, including not only all extant Mss. but even the oldest commentaries, *goes back to one single, individual manuscript* (not oral tradition!), *in which through an ordinary clerical mistake one akṣara had been omitted.* What can be proved in this particularly clear case is certain to be true in many others where we are less fortunate[23], and we may draw the general conclusion that we need not hesitate to assume an old corruption and attempt correcting it even if the text is supported by the unanimous testimony of all Mss. and commentaries.

St. 17: *jahā candaṃ gahāīyā ciṭṭhantī panjalī-udā*
vandamānā namaṃsantā uttamaṃ maṇahārino

is explained by Devendra: *yathā candraṃ grahādikāḥ panjalīyada iti kṛta-prānjalayah*[24] *vandamānāh stuvantah namasyantaḥ namaskurvantah uttamaṃ pradhānaṃ manahārino iti vinītatayā cittākṣepa-kārinas tiṣṭhantīti sambandhah, tathainam api bhagavantaṃ devendra-pramukhā ity upaskārah.* Jacobi accordingly translates: "The beautiful (gods) with joined hands praise and worship the highest Lord (i e. the Tīrthakara) as the planets, & c., (praise) the moon."

As noticed long ago by Charpentier, the stanza corresponds to Suttanipāta 598:

[23] In our chapter two passages which are doubtless very corrupt but so far defy emendation are 16ᵇ *jannaṭṭhī veyasā muhaṃ* and 36ᶜ *samudāya tayaṃ taṃ tu*

[24] This translation confirms that Devendra actually read *panjaliyaḍā*, not °*uḍā*, according to his principle quoted above (p 110), Charpentier ought to have put this into his text

candaṃ yathā khayātītam pecca panjalikā janā
vandamānā namassanti, evaṃ lokasmim Gotamam,

'As the people, when they see the moon waxing again (lit.: gone beyond waning), salute and worship her with joined hands, so (they worship) Gotama in the world."

The Pali pāda *candaṃ yathā khayātītam* can leave no doubt that we have to read *jahā candaṃ gahāīyaṃ*[25] and that *gahāīya* is not *grahādika* but *grahātīta* which, as *graha* is primarily a name of Ketu, means "gone beyond Ketu", i e. reappeared after an eclipse; this makes decidedly even better sense than *khayātīta.*

That the last pāda, *uttamaṃ manahārino,* is not in order is suggested by the fact that Śāntisūri records two variant readings: *uddhatta manahārino* and *uddhattum anagārino,* both of which, however, do not seem to make sense. In any case *manahārino* can hardly, as assumed by Devendra, qualify the subject, more probably we have to read *manahāriṇaṃ* and to take it as an attribute of *candaṃ.* It looks as if the stanza, taken from a different context or from the stock of "floating" stanzas, was imperfectly adapted to its present use suggested by the preceding stanza the praise of the *Jina* likening him to the *moon* reappearing after an eclipse was a particularly apt continuation of 16c,d. *nakkhattānaṃ muham cando, dhammāṇam Kāsavo muham*[26]

The following stanza (15, 18) is printed in C as follows.

ajānagā jannavāī vijjāmāhanasaṃpayā
gūdhā sajjhāyatavasā bhāsacchannā ivaggino.

Devendra's construction of pādas a, b is fantastic: by his unfailing device of assuming a *sub-vyatyaya* (exchange of cases) he treats *vijjāmāhanasaṃpayā* (explained as *vidyā eva brāhmanasaṃpadah*) as a gen. plur depending on *ajānagā* ("ignorant of the wealth of brahmins consisting in knowledge"); on c he comments *tathā gūdhāh, bahihsaṃvṛtimantah, kena hetunā? svādhyāya-tapasā vedādhyayanopavāsādinā.* For Jacobi, the *sub-vyatyaya* was of course unacceptable, but his translation remains heavily indebted to Devendra. "The ignorant (priests) pretend to know the

[25] Śāntisūri's pāṭhāntara *cande gahāie* would be grammatically possible, but the Pali parallel rather recommends the accusative

[26] Kāsava according to Devendra (whom Jacobi follows) is *bhagavān Ṛṣabhadevah*, Dev no doubt believed that *dhammānaṃ muhaṃ* could only refer to the *first* tīrthakara But Rsabha is, as far as I know, never called (and could not be called) Kāsava, and there is no reason why Kāsava should not be here what it normally is, viz the gotra name of Mahāvīra

sacrifice, those whose Brāhmanical excellence consists in (false) science, they shroud themselves in study and penance, being like fire covered by ashes." I believe that language and contents of the stanza are much simpler. a and b are two independent sentences "Devoid of knowledge are those who teach the doctrine of sacrifice (*yajña-vādinah*); (but true) knowledge is the wealth of the brahmin (*vidyā brāhmaṇa-saṃpat*)." In c, *sajjhāya-tavasā* is not an instr. but a nom plur. (from a thematic stem *tavasa-*): "Study and penance (of the *yajñavādinah*) are hidden like fires covered by ashes."

WHAT WERE THE CONTENTS OF THE DRSTIVĀDA[1]

BY

LUDWIG ALSDORF (Hamburg)

Jaina tradition is unanimous as to the complete and irretrievable loss of the twelfth Anga, the Dṛṣṭivāda, at an early date–yet it is able to furnish surprisingly exact and detailed particulars about its divisions, subdivisions, and contents A good deal of statements are obviously fictitious : nobody is likely to believe that e g the Nānappavāya-puvva consisted of 9999999, or the Saccappavāya puvva of 10000006 (or 10000060) words [2] But even apart from such monstrosities, it is quite generally speaking the very exactness and detailedness of the statements concerning an avowedly long lost text that renders those statements suspicious, as A Weber aptly put it as early as in 1883 :[3] "one can indeed give very rich details if one consults only one's imagination " Actually, Western scholars have come to regard the tradition about the contents of the Dṛṣṭivāda as spurious in that sense that, though the (partly unintelligible) titles of some sections and sub sections may be genuine, the lost Anga did not contain what is ascribed to it by the canonical table of contents and by the claims of a great number of the most diverse texts and subjects to be derived from or based on the Dṛṣṭivāda; in the words of Schubring [4]: "The 12th Anga, under the title of a 'discourse on (heterodox) views'......, was an instruction to apology and quite naturally fitted closely in the doctrine laid down in Angas 1–11. In the course of time it was lost Jacobi (SBE 22, XLV) explains this fact by saying that later generations thought the discourses of their early predecessors not to be important any longer It is more likely that their preservation appeared to be undesirable since the study of such disputes was apt to arouse heretical thoughts and activities "

The traditional claims to descent from the Dṛṣṭivāda include those of the (post canonical) Śvetāmbar Karmagranthas and of their Digambar counterparts, the famous "Siddhānta" texts of Mudbidri, the Ṣaṭkhaṇḍāgama and the Kaṣāyaprābhṛta. When these texts, preserved in one single Ms copy which

1 The present article was written for the Muni Jinavijaya Felicitation Volume which was to be published in 1967 but has not yet appeared. It is presented here as a token of homage to the Doyen of Jaina studies in India

2. No less fantastic, completely unreal figures are given in Samavāyanga and Nandi for the existing Angas 1–11

3 Indische Studien vol. 16, p 358.

4. The Doctrine of the Jainas. p. 75.

nobody had been allowed to read for centuries, were at last made accessible through the indefatigable endeavours of Hiralal Jain, they were hailed by him on the title page of his first edition as "throwing light for the first time upon the only surviving pieces of the lost Dṛṣṭivāda, the 12th Anga of the Jain canon." His opinion is shared by another leading Jain scholar of India, A N Upadhye In a paper read at the XXVI International Congress of Orientalists in Delhi and entitled "The problem of the Pūrvas : their relics traced," he accepts the claim of the Mudbidri texts to be based on portions of the 2nd and 5th Pūrvas and ascribes the loss of these Pūrvas to the intricacy of their subjects · "The details contained in these works are highly elaborate and difficult and deal with the intricacies of the Karma doctrine......Even from these relics, of which only one or two (allied) Mss. are preserved only in one locality, it can be justly surmised that such Pūrva texts were not studied on a very large scale, because they dealt with dry details of the Karma doctrine which were not of general interest and the study of which was even denied to many. In course of time the number of monks studying such texts gradually dwindled down; and when the Sangha pooled together the entire canonical literature, this minority of monks perhaps did not cooperate in this work with the result that even these relics of Pūrvas remained in isolation and were studied in a very small circle."

I must confess that I am not convinced by these arguments. The very intricacy of the Mudbidri texts speaks against and not for their high antiquity. In contents and style, they are typical products of later scholasticism, far removed from the much simpler language and spirit of old canonical texts. [1] Further, though these Digambar Karma texts actually ceased to be studied in modern times and were kept secret, the same is by no means true of their counter-parts and very close relations, the Śvetāmbar Karmagranthas (which actually have a number of stanzas in common with them) : they were always known and accessible and never ceased to be read and studied though they are certainly no less intricate and technical than the Mudbidri texts. The intricacy and technicality of these late scholastic works can have nothing to do with the early loss of the ancient Dṛṣṭivāda

That any real knowledge of the contents of the 12th Anga had vanished at a relatively early time is shown with particular clearness by a hitherto unnoticed passage of the Āvaśyaka Cūrni, that extremely rich but as yet hardly tapped source of early medieval Jain scholarship. It seems interesting enough

1. For the contrast in style and spirit between old canonical and later scholastic texts cf. my "Āryā stanzas of the Uttarajjhāyā" (Academy of Mainz, 1966), p. 179 f., 184 ff.

to be quoted in full and is offered here as a modest contribution to the Dṛṣṭivāda problem On p. 35 of the printed edition [1] we read :

iyānıṃ angapavıṭṭhaṃ bāhıraṃ ca donni vi bhannanti. angapaviṭṭhaṃ Āyāro jāva Diṭṭhivāo, anangapaviṭṭham Āvassagaṃ tav-vairittaṃ ca. Āvassagam Sāmāiya-m-ādı Paccakkhāna-pajjavasāṇaṃ; vaırittaṃ kālıyaṃ ukkāliyaṃ ca. Tattha ukkāliyaṃ anegavihaṃ, tam jahā : Dasaveyāliyaṃ Kappiyākappiyaṃ evam-ādi, kālıyaṃ pı anegavihaṃ, taṃ jahā : Uttarajjhayanāni evam-ādi

ettha sīso āha jahā : "Diṭṭhivāe savvam ceva vaomayaṃ [2] atthi, tao tassa ceva egassa parūvanaṃ jujjaı" āyarıo āha : "jai vi evaṃ, tahā vi dummehaappāuya-ıtthıyādīnı ya kāranānī pappa sesassa parūvanā kīrai" tti. tattha bahave dummedhā asattā Dıṭṭhivāyaṃ ahıjjıuṃ, appāuyāna ya āuyam na pahuppaı, itthiyāo puna pāena tucchāo gāravā bahulāo cal'ındiyāo dubbaladhiīo ao eyāsim je aises' ajjhayanā Arunovavāya-Nısīha m-āino Diṭṭhivāo ya, te na dıjjanti ! tattha "tucchā" nāma puvvāvarao vakkhāne asamatthā, "gārava-bahulā" nāma gavvamantīo tti, "cal'indiyāo" nāma indiya-visaya niggahe Bhūyavādaṁ pappa asamatthāo, "dubbala dhiīo" ṇāma cala-cittāo, iti mā taṃ suyanāna-laddhıṃ uvajīvissantı. ao tesıṃ aises'ajjhayanāṇi vārıjjantı tti.

"Now will be taught Angapraviṣṭa and Angabāhira. Angapraviṣṭa is (the Angas from) Ācāra to Dṛṣṭivāda; non-Angapraviṣṭa is Āvaśyaka and non-Āvaśyaka The Āvaśyaka begins with the Sāmāyika and ends with the Pratyākhyāna; non Āvaśyaka is kālıka (to be studied during regular study hours) and utkālıka (to be studıed outsıde ıegulaı study hours). Of these, utkālıka is a plurality (of texts), viz. Daśavaıkālıka, Kalpıkākalpika and so on; kālıka, too, ıs a pluralıty (of texts), vız Uttarādhyayana etc

Here the pupıl raıses the following objectıon : "The Dṛṣṭivāda contains the totalıty of speech (ı e all that has ever been, oı can ever be, expressed in words), therefore it would have been appıopııate (for the Jina) to teach that alone " The Ācārya answers . "That is quite right; yet the rest (of the sacıed texts, the śrutajñāna), is taught for the sake of the dull-headed, the shoıt-lived, the women, etc " In this (enumeration), there aıe many dull-headed people who are unable to study the Dṛṣṭivāda; foı the short lived the life-time would not suffice; and women are as a rule empty, gıven to haughtiness, sensual and inconstant; therefore the Pre-eminent Texts [3] such as Aruṇovavāya, Nısīha, etc, and Dṛṣṭivāda are withheld from them. Here 'empty' means : unable to inter-

1. Publıshed by the Śrı Rsabhdevjī Keśrīmaljī Śvetāmbar Samsthā, Ratlām, Indore 1928.
2. Edıtıon wrong : vaogatam (t beıng the "takāra," ga mısread for ma), cf. below the quotatıon from Vıśesāvaśyakabhāṣya.
3. Cf. Hemacandra's renderıng as atıśayavanty adhyayanānı ın hıs commentary on Vıśeṣāvaśyakabhāṣya 552 quoted below

piet coheiently; 'given to haughtiness' means: aiiogant; 'sensual' means: unable to iestrain sensual passions in connection with the Bhūtavāda; [1] 'inconstant' means: fickle-minded; therefore they shall not piofit from obtaining that (part of) śiutajñāna For this reason the Pre-eminent Texts are forbidden to them."

The above passage is versified by Jinabhadia in the two stanzas Viśeṣāvaśyakabhāsya 551 f and expatiated upon by Maladhārī Hemacandra as follows :

......Pūrvāny abhidhīyante, teṣu ca niḥśeṣaṃ api vāṅmayam avatarati; ataś caturdaśa-pūrvātmakaṃ dvādaśam evāngam astu, kiṃ śesānga viracanena angabāhya śruta-racanena vā ? ity āśankhyāha :

jai vi ya Bhūyāvāe savvassa vaomayassa oyāro,
nijjūhanā tahā vi hu dummehe pappa itthī ya 551.

aśesa-viśeṣānvitasya samagra-vastu-stomasya bhūtasya, sadbhūtasya, vādo, bhananaṃ, yatrāsau Bhūtavādaḥ; athavā: anugatavyāvṛttāpariśesa-dharma-kalāpānvitānāṃ sabheda-prabhedānāṃ bhūtānāṃ, prāninām, vādo yatrāsau Bhūtavādo, Dṛṣṭivādaḥ; dīrghatvam ca takārasyārṣatvāt, tatia yady api Dṛṣṭivāde sarvasyāpi vāṅmayasyāvatāro 'sti tathāpi durmedhasāṃ, tad-avadhāraṇādy-ayogyānāṃ manda-matīnam, tathā śrāvakādīnāṃ strīṇāṃ cānugrahārthaṃ niryūhanā, viracanā, śeṣa-śrutasya.

nanu strīṇāṃ Dṛṣṭivādaḥ kim iti na dīyate ? ity āha :

tucchā gārava bahulā cal'indiyā dubbalā dhiie ya
iya aises'ajjhayanā Bhūyāvāo ya no 'tthīnaṃ 552

yadi hi Dṛṣṭivādaḥ striyāḥ katham api dīyeta, tadā tucchādi-svabhāvatayā 'aho ahaṃ, yā Dṛstivādam api paṭhāmi !' ity evaṃ garvādhmāta-mānasāsau puruṣa paribhavādiṣv api pravṛttim vidhāya durgatim abhigacchet. ato niravadhi kṛpā-nīra-nīiadhibhiḥ parānugraha-pravṛttaii bhagavadbhis tīrthakarair Utthāna-Samutthāna-śrutādiny atiśayavanty adhyayanāni Dṛṣṭivādaś ca strīṇāṃ nānujñātaḥ. anugrahārthaṃ punas tāsām api kincic chrutaṃ deyaṃ ity ekādaśāngādi-viracanaṃ saphalam.

The passages quoted here might at first sight suggest that at the time of their composition the Dṛṣṭivāda still was a regular object of study foi able-minded males; a more attentive reading will soon make it clear that on the

1 Bhūyavāya is one of the ten names of the Diṭṭhivāya enumerated Thānanga, sūtra 742, Abhayadeva explains very briefly : bhūtāh, sadbhūtāh padārthās, tesāṃ vādo Bhūtavādaḥ. If this explanation is correct the title Bhūtavāda stresses the *refutation* of the heretical doctrines (dṛṣṭi) exclusively named in the ordinary title Drsṭivāda. Cf. also the *two* longer explanations of Hemcandra ad Viśesāvaśyakabhāsya 551 quoted below.

contrary they merely testify to a firmly established if somewhat naïve belief that "the Dṛṣṭivāda contains *everything*"—a belief obviously betraying complete ignorance of the real contents of the long-lost text and, on the other hand, conveniently permitting to derive from "the Dṛṣṭivāda" or "the Pūrvas" any text or subject which it was desired to invest with canonical dignity. I know of no other passage where the universality of contents of the Dṛṣṭivāda is claimed so openly and so bluntly And this bluntness and naïvety is no doubt the reason why, significantly, the great Haribhadra in his Āvaśyaka Ṭīkā omits our passage altogether : as in many other cases, he eliminates what he feels to be obsolete or what does not come up to his more exacting standard of refined scholarship; he may also have been reluctant to reproduce the somewhat scathing remarks about women For the modern scholar, just what led him to reject the passage is apt to enhance its interest.

NIKSEPA—A JAINA CONTRIBUTION TO SCHOLASTIC METHODOLOGY

By

L. ALSDORF, HAMBURG (W. Germany)

The beginnings of brahmanical learning and science sprang from the needs of the interpretation and correct tradition of the Veda; Jaina monastic scholarship originated and developed from the comparable task of explaining and handing down to pupils the sacred scriptures of Jainism. The extraordinary thoroughness with which the Jaina ācāryas tackled this, to them, all-important task, combined with their remarkable ingenuity, would seem to have been responsible for a distinctive trait of Jaina scholasticism : the special emphasis on methodology. Theoretical disquisitions on methods for interpreting and explaining the sacred texts play a considerable role in early exegetical literature; quite a number of different systems, of interpretation tools, were evolved, and it might be said that most of the original Jaina contributions to Indian scholarship were made in the field of methodology. Philosophically most interesting and relatively well-known is the " relativity theory ", the *syādvāda* , there is besides the related, but different and independent system of the *nayas*, the seven possible modes of approach and description, one of which is singled out without regard to the others according to the need and purpose of the case ; the general method of approaching a subject is further systematized in the form of the four *anuyogadvāras* which supply the title of one of the canonical books ; and, leaving aside some minor artifices such as the combinations of the *tribhaṅga* and *caturbhaṅga*, there is the subject of the present article, the *nikṣepa*. This curious system of subjecting key words to an investigation by applying a scheme of fixed viewpoints may be less fruitful philosophically, but it occupies almost a key position in early scholastic literature, particularly the nijjuttis. It is of prime importance for the understanding of these difficult and hitherto rather imperfectly explored texts which, with their old commentaries, the cūrnis, represent the earliest post-canonical development of Jaina doctrine and exegesis. Yet I have not yet seen a full description which would explain the details of the niksepa technique and make clear its general significance and practical use. This is why it is hoped that the following exposition will not be deemed superfluous.

As a synonym of *nikṣepa*, the commentators sometimes use the word *nyāsa*, which can not only mean the " putting down " but also the " bringing forward ", the broaching of a subject, so it may be conjectured that the original meaning of *nikṣepa* is the putting down of something, or the writing down of a word, in order to subject it to a systematic consideration. In what may be called the

OJ 4

original form, the prototype of the *nikṣepa* as found in the nijjuttis and allied literature, this process is performed under the four aspects of *nāma, sthāpanā, dravya* and *bhāva*. *Nāma* is the designation; what is considered first of the *nikṣepa* object is its purely linguistic side, the designation as such. *Sthāpanā* is the pictorial or material representation of the animate or inanimate, concrete or abstract *nikṣepa* object, its effigy or illustration. *Dravya* denotes the substantial, material, concrete, non-mental aspect, *bhāva* the mental, psychical, spiritual, religious one. This original fourfold *nikṣepa*—its various amplifications will occupy us later—is applied first to the title of the canonical work to be explained; if this title is a compound, to each of its members; subsequently to the titles of each chapter and subsection, lastly perhaps to a few key words of the sūtra text. I quote as an example the beginning of the *Uttarādhyayana* exegesis, using this term for the nijjutti plus its cūrni and/or ṭīkā, which inseparably belong to it and without which the nijjutti is not intelligible

The pupil first asks the teacher, in most characteristic archaic circumstantiality, whether the text is an aṅga, sing., or aṅgas, pl., whether śrutaskandha sing. or pl , adhyayana sing. or pl.; uddeśaka sing. or pl.; the teacher's answer, no less laborious: aṅga sing. no, pl. no; śrutaskandha sing. yes, pl. no, adhyayana sing no, pl. yes, uddeśaka sing. no, pl. no; which simply comes to: one śrutaskandha divided into a plurality of adhyayanas without further subdivision. The result that we have to do with one *Uttarādhyayana*—śrutaskandha means that we now have to "nikṣepize"—begging pardon for the word-monster, the texts simply use the verb *ni-kṣip*—first, *uttara*; second, *adhyayana*, third, *srutaskandha*. Further, the first *adhyayana* is entitled *vinaya-śruta*. *Vinaya* is niksepized in the *Dasaveyāliya-nijjutti*, and as in the fixed traditional order of the ten *nijjuttis* this work precedes the *Uttarādhyayana-nijjutti*, the reader or listener can be referred to the treatment of *vinaya* in the *Dasaveyāliya* exegesis There remains to be niksepized the word *śruta*. The first stanza of the vinaya-śruta adhyayana begins with the words *saṃjogā-vippamukkassa*, "of him who has become free from all worldly ties", and this leads up to the niksepa of *samyoga*. This niksepa occupies no less than 32 nijjutti stanzas, for it comprises the diverse and intricate doctrines of the combination (*saṃyoga*) of atoms to aggregates, of the interpenetration (*saṃyoga*) of the pradeśas of the five astikāyas, of the contact (*saṃygoa*) of indriyas, manas and sense-objects, the combination of sounds to words, of singulars to duals and plurals etc. All this does not, of course, contribute anything to the explanation of the *Uttarādhyayana* stanza, it has nothing whatever to do with it and thus is a good example of what is so bewildering and irritating at the first acquaintance with the niksepa: the text passage or title to be explained, the context of the word which has given rise to the nikṣepa is very soon completely lost sight of, so that e.g. in the niksepa of the word *sūtra* (occurring in the title of the second anga, the

Sūtrakṛtāṅga) we suddenly find ourselves in a treatise on the different threads (*sūtra*) of textiles. In the case of *saṃyoga*—of special interest because this is a well-known nyāya term raising the problem of possible nyāya influence—the nikṣepa has become a technical device for dragging in a number of difficult chapters of Jaina doctrine which have nothing to do with the text to be explained but the inclusion of which in the teaching programme seemed necessary or desirable if only to make the instruction richer and more rewarding for teacher and pupil In the aṅga title just mentioned, Sūtrakṛtāṅga, there occurs the word *kṛt* or *kṛta* derived from the root *kṛ*; and from this slender hook is suspended a treatment of another derivation of *kṛ*, the word *karana* with its particularly multifarious meanings, a treatment filling a dozen or more printed pages of the commentary. Moreover, this karana-niksepa recurs in two other nijjuttis; which means that in two cases out of three the possibility of referring to the first occurrence was not made use of—for the reason just mentioned: the desire to include this matter in the exegesis of the sūtra in question, to enrich the respective teaching programme. This corresponds exactly to the well-known fact that one and the same illustrative story or dṛṣṭānta may be used by and recur in the exegetic tradition of several canonical texts.

Cases like those of *saṃyoga* and *karana* may appear to us as a rank growth of the nikṣepa, a misguided development. But it should not be overlooked that the original intention of the niksepa technique is a truly scientific approach according to modern standards : of an important word appearing in a title or text the whole range of meanings is first explored according to a fixed system without regard to its meaning in the relevant position or passage—just as we should, when investigating e.g. a philosophical term, first enquire after the original meaning of the word—perhaps a concrete thing—and consider possible other acceptations. What, however, seems obvious to us but is characteristically absent is the historical viewpoint, the idea of a *development* of meaning and meanings. Besides, we may criticise that the investigation strays too far from the actual exegetical task, losing itself in sidetracks and digressions—not, however, completely, for in most cases the return to the starting point is formally accomplished by stating that in the present case we have to do with such and such of the meanings examined ; this is expressed by *adhikāra* with the instrumental of the object

Now in actual practice it must soon have become apparent that the first two members of the fourfold, the catuska-niksepa, were of rather limited usefulness. Very little could be done with no. 1, *nāma* ; but also the *sthāpanā*, the effigy, proved relatively unproductive and besides made difficulties in the frequent cases of abstracts, where it became necessary to have recourse to artifices such as the recognition of its written aksaras as effigy of the niksepa word, or reference to the use of a concrete symbol as a substitute, with a standing reference

to the curious practice of Jaina monks to set up as a symbol of the absent ācārya a cuttle-bone called *sthāpanācārya* Moreover, a good deal of sophistry was needed to prove that the sthāpanā, which after all was a material thing, should not simply come under dravya. Nevertheless, nāma and sthāpanā have always maintained their place at the beginning of the nikṣepa—the number of nijjutti stanzas beginning with the words *nāmaṃ ṭhavaṇā* is legion—, but in the explanation of the commentaries they are as a rule barely mentioned or simply passed over.

Conversely, the two really important members, *dravya* and *bhāva*, were developed in a rather strange way. Both were subdivided into *āgamatah* and *no āgamatah*, literally . " doctrinally, canonically or not ", practically amounting to " jaina " and " non-jaina ". This distinction may have been an improvement or progress from the religious point of view, but for the exegesis it merely led to unproductive intricacies, if not absurdities Instead of further theoretical explanations, I quote, as a specimen of style, a passage from the nikṣepa of the word *āvaśyaka* which, coming at the beginning of the first, the āvassaya-nijjutti, may be called the first niksepa and at any rate is the locus classicus for the full description of nikṣepa technique.

" Now [1] what is that *āgamato dravyāvaśyaka* ? It is one by whom the text called āvaśyaka has been learned, remembered, won, measured (through knowledge of the numbers of verses, words, sounds etc.), made his own – with the right title, right accents, no syllable wanting, no syllable in excess, all syllables in right order, not breaking down in recitation, not mixing up the words, without wrong repetitions, complete, with complete accents, with distinct articulation of all sounds from gutturals to labials; obtained through the recitation of a competent guru (not from a crammer, a *karnaghātaka*, neither by self-study); such a person, who is " in " the āvasyaka-śāstra through recitation, check-back with the guru, repetition and *dharma-kathā* – *but not* with mental penetration, he is an *āgamato dravyāvaśyaka*, why ? because *dravya* is absence of mental function (*an-upayoga*) "

This most artificial construction is obviously only designed to bring about the combination of *āgamatah* and *dravya* : a man who masters the āvaśyaka correctly and with technical perfection – but with strict elimination of mental interest and understanding because these would constitute *bhāva !* The strange designation of a person as *āvaśyaka*, the identification, as it were, of a person and

1. Anuogadārā sutta 13 : *se kiṃ taṃ āgamao davvāvassayaṃ? āgamao davvāvassayaṃ jassa naṃ Āvassae ti padaṃ sikkhiyaṃ, ṭhiyaṃ, jiyaṃ, miyam, parijiyaṃ – nāma-samaṃ ghosa-samaṃ ahīn'akkharaṃ anaccakkharaṃ avvāiddh' akkharaṃ akkhaliyaṃ amiliyaṃ avaccāmeliyam padipunnaṃ padipunna-ghosaṃ kanth'oṭṭha- vippamukkaṃ guru-vāyanovagayaṃ, se naṃ tatthe vāyanāe pucchanāe pariaṭṭanāe dhamma-kahāe, no anuppehāe, kamhā ? " anuvaogo davvam " iti kaṭṭu.*

a text is then justified as follows : the triad consisting of the *ātman*, the body occupied by the *ātman*, and the *śabda*, *i.e.* recitation of the śāstra without mental function, is a *kārana* of the *āgama*, and since by secondary application the designation of the product may be used for the cause (*kāraṇe kāryopacārāt*), this triad may be called *āgama*, and consequently the person of the mentally unconcerned āvaśyaka expert called *dravyâvaśyaka*.

Even more artificial—if that be possible—is the *no-āgamato dravyâvaśyaka*. It is of three kinds : *jña-śarīra-dravyâvaśyaka, bhavya-śarīra-dravyâvaśyaka* and *jña-śarīra-bhavya-śarīra-vyatirikta-dravyâvaśyaka*, that is to say : the *dravyâvaśyaka* of the expert-corpse, the *dravyâvaśyaka* of the future body and the *dravyâvaśyaka* distinct from these two. I quote :

"Now[1] what is the material āvaśyaka of the expert-body ? It is as if somebody, seeing on a couch or a layer or on the place of study or on the *siddha-śilātala* the body of an āvaśyaka-expert from which the soul has departed, disappeared, gone to another existence, which it has abandoned—were to say : 'Oh! By this body-mass the āvaśyaka was formerly taught, proclaimed, described, explained, interpreted, eommented upon like—what simile is there? This *was* formerly a pot full of honey, this *was* formerly a pot full of ghee." That means : in the corpse there is *now* no longer any *bhāva*, so it is *dravya*, and no longer any *āgama*, therefore *no-āgamatah* , in the pot there is no longer any honey or ghee. Conversely—omitting the exactly parallel details—the *bhavya-śarīra* is the body of a man who at some future time will be knowing the āvaśyaka, who has *not yet bhāva* and *āgama*—an empty pot in which at some future time there will be honey or ghee

As against these artificialities merely fillling up the scheme the *no-āgamato jña-śarīra-bhavya-śarīra-vyatirikta* is the only real and relevant part of the *dravyâvaśyaka*. But as in the case of *nāma* and *sthāpanā*, the road once taken, though hardly leading to a desirable goal, was stubbornly kept to : the scheme just described for *āvaśyaka* is mechanically repeated for any other niksepa, the catchwords *jña-śarīra* and *bhavya-śarīra* being quoted without any application and explanation and the *vyatirikta* alone being of practical significance. In the case of *āvaśyaka*, this vyatirikta is further subdivided into *laukika, kuprāvacanika* and *lokottara*: *laukika*, "worldly", is the *āvaśyaka* morning toilet (*dravya* in

1 Anuogadārā sutta 16 : *se kiṃ taṃ jāṇaya-sarīra-davvâvassayaṃ ?.... āvassae tti pay'atthâhigāra-jāṇagassa jaṃ sarīrayaṃ vavagaya-cuya-cāviya-catta-dehaṃ jīva-vippajadham sejjā-gayaṃ vā nisīhiyā-gayaṃ vā siddha-silātala-gayaṃ vā pāsittānaṃ koi bhanejjā : aho ! naṃ imanaṃ sarīra-samussaenaṃ jina-diṭṭhenaṃ bhāvenaṃ āvassae tti payaṃ āghaviyaṃ pannaviyaṃ parūviyaṃ desiyaṃ nidaṃsiyaṃ uvadaṃsiyam, jahā—ko diṭṭhanto ? ayaṃ mahu-kumbhe āsī, ayaṃ ghaya-kumbhe āsī ; se taṃ jāṇaya-sarīra-davvâvassayaṃ.*

so far as cleaning the teeth etc. has nothing to do with *bhāva*, is free of *bhāva*), *kuprāvacanika* is the worship of non-Jaina gods (which of course lacks the right *bhāva*), *lokottarika*, "spiritual", is the performance of *āvaśyaka* rites by bad, undisciplined Jaina monks (therefore *no-āgamataḥ* [1])

Everything becomes simpler and more natural when we now come to the *bhāvâvaśyaka*. *Āgamataḥ* this is now the person of an *āvaśyaka* expert *with* mental activity and understanding, a *jānaka upayuktaḥ*; *no-āgamataḥ* has the same subdivisions as *dravya no āgamataḥ*, but now the *vyatirikta laukika* is the recitation of the *Mahābhārata* in the morning and of the *Rāmāyana* in the afternoon, and so on and so on. It seems to me not improbable that the scheme of exposition was originally developed for *bhāva*, and that it was its extension to *dravya* which led to such absurdities as the corpse of the one-time expert etc.

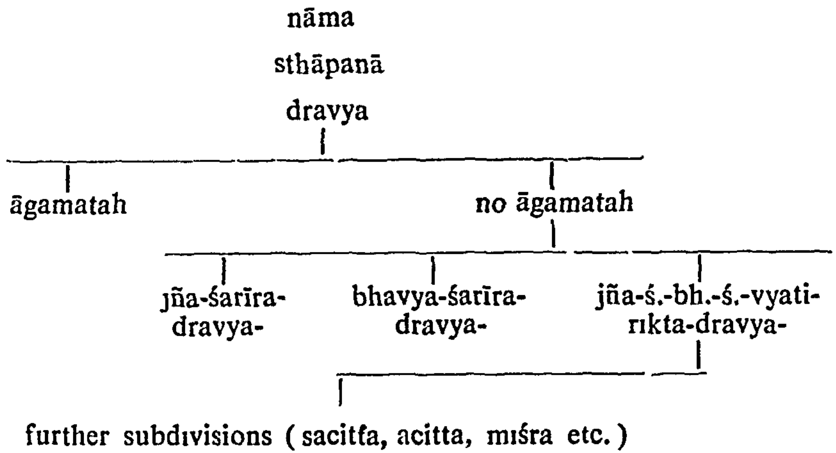
It would be natural to assume that it was dissatisfaction with such artificialities and with the unproductiveness of the initial members of the original catuska-niksepa which led to or at least contributed to its amplification by inserting new members between *dravya* and *bhāva*. But this is certainly not the whole story. The first and most important members to be added in the nijjuttis were *kṣetra* and *kāla*, space and time. Now in three passages of the *Uttarādhyayana* [1]) we find what may be called an embryonic nikṣepa consisting of the four members *dravya, ksetra, kāla, bhāva*; 30, 14, a fifth member, *paryāya*, is added (*after bhāva*, which in the nijjuttis always remains the last member [1]), but *nāma* and *sthāpanā* are completely absent. There can be no doubt that all three passages, belonging to one of the oldest texts of the canon and written in the old śloka metre are very much older than any nijjutti or allied text where the "classical" nāma-sthāpanā-niksepa appears. Shall we conclude that *nāma* and *sthāpanā* were a later invention, that their addition to the older *Uttarādhyayana* niksepa caused the omission of *kṣetra* and *kāla* which were afterwords re-introduced, though not compulsorily? All this does not sound very convincing; I confess my inability, for the time being, to offer a satisfactory explanation of the origin and early history of the classical catuska-nikṣepa and can only hope that further investigations will shed more light on it.

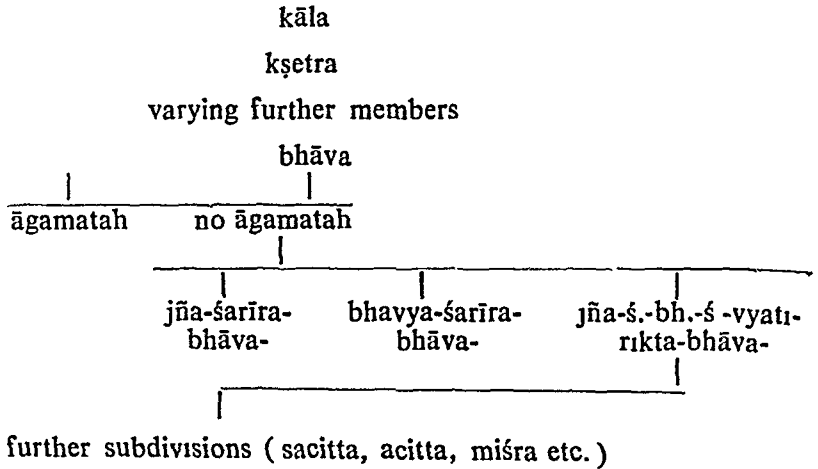
At any rate, the development of the classical nikṣepa did not stop with the addition of *kṣetra* and *kāla*. Finally, the original idea of a *fixed* scheme to be applied to *any* given word was virtually abandoned, and whole strings of new

---

24, 6, 7 : *davvao khettao ceva kālao bhāvao tahā jayanā cauvvihā vuttā, taṃ me kittayao suna. || davvao. cakkhusā pehe, juga-mattaṃ ca khettao, kālao : jāva rīejjā, uvautte ya bhāvao* ; 36, 3 : *davvao khettao ceva kālao bhāvao tahā| parūvanā tesi bhave jīvānam ajīvāna ya* ; 30, 14 : *omoyaranaṃ pañcahā samāsena vivāhiyaṃ :| davvao khetta-kālenaṃ bhāvenaṃ pajjavehi ya* (with exposition vv. 15-24).

Fully developed nikṣepa scheme :





members were inserted the choice or invention of which was governed by the needs and possibilities of the individual case, merely depending on the inventiveness and acumen of the ācārya. The nikṣepa of uttara coming at the beginning of the *Uttarādhyayana-nijjutti* has no less than 15 members and may serve as an example.

(1) *nāma* and (2) *sthāpanā* are barely mentioned; for (3) *dravya* the scheme explained above (see fig. p.) is quoted, but only the *no āgamato jña-śarīra-bhavya-śarīra-vyatirikta* is applied and explained. It is of three kinds: *sacitta, acitta* and *miśra*—a favourite subdivision in the nijjuttis. *sacitta dravya uttara* is the son relatively to the father, *acitta dravya uttara* is *dadhi* relatively to fresh milk, *miśra* the body of the child—consisting of animate parts and inanimate parts such as hairs and nails—relatively to the body of the mother. In these cases, *uttara* might be understood as "later", but their place in the nikṣepa scheme was determined not by the temporal aspect but by their common *dravya* quality.

(4) *ksetra uttara* is found in the name of the *kṣetra* Uttarakuru, where *uttara* means beyond the Meru, but also when on a former rice-field (*kṣetra*) later (*uttara*) sugar-cane is grown. Here purely formal or even fortuitous relations of *uttara* and *kṣetra* are made use of. Another independent niksepa member is furnished by the special case of the (6) *tāpa-kṣetra uttara*, permitting to show off astronomical learning: in the *tāpa-ksetra*, the "light field", i e. the day zone illuminated by the sun circling round Mt. Meru, the Meru, is *uttara*. Before this member we find as no. (5) the *dig-uttara*, where, of course, *uttara* means northern. In the (7) *prajñāpakottara*, *uttara* means *left* of the speaker. (8) *praty-uttara* is the relative *uttara* of distance: of two persons being in the same *diś* as seen from me the more distant one, the *para*, is *uttara*. For (9) *kālottara* we are referred to the gradation of time-measures from the time-atom, the *samaya*, to the *muhūrta* and so on. Not quite clear to me is no. (10) *sañcayottaram, yat sañcayopari, yathā dhānya-rāśeh kāṣṭham* (read *koṣṭham*?). (11) *pradhānottara* is what is highest in value or dignity: *sacitta* among bipeds the jina, among quadrupeds the lion, among the footless the jambū tree giving its name to our continent Jambudvīpa; of *acitta*s most valuable is the *cintāmaṇi*, of *miśra*s the tīrthankara before his renunciation still with ornaments on his body—a kind of Jaina bodhisattva[1] (12) *jñānottara* is the *kevala-jñāna*, omniscience, or perhaps rather the *śruta-jñāna*, knowledge of the scriptures, "*tasya sva-para-prakāśakatvena kevalād api maharddhikatvāt.*" (13) *krama uttara* is what comes next in order or sequence: this niksepa-member is the object of a new, a sub-niksepa identical with the old *Uttarādhyayana-nikṣepa*: *dravya kṣetra kāla bhāva*, i e. order of increasing sizes of matter from the atom to the *skandha*, order in space and time, order of intensity or sequence of karmic conditions of the soul (*kṣāyo-paśamika-bhāva* etc.). (14) *gananā uttara* is the *uttara* of counting, referring to the numerical progression from 1 to the *śīrṣa-prahelikā* (84 lakhs to the power of 28). And lastly, after so many and artificial members, the last: (15) *bhāvottara* renounces every division and subdivision and merely states: *bhāvottaraṃ kṣāyiko bhāvah*, i e. the highest of the karmic soul-conditions The *uttara-nikṣepa* ends with the statement that in our case we have to do with the *kramottara* (*kramottarena adhikārah*), the chapters of our work being called *uttarāṇi* because they follow the Āyāranga.

It will be seen that though there is no lack of sophistry and fruitless ingenuity, such a niksepa might be said to be on the way to a full-grown dictionary article that might be regarded as a useful contribution to lexicography even by modern standards. To the—not unjustified—objection that some of the members might be comprised within others our ācārya replies that after all everything could be included in the fourfold original niksepa: where members are given in excess of the *nāmādi-catuṣṭaya* this is done for the mental training of the students and in order to show of all things what is in them common or individual or

both. To this apology is added an elaborate scientific justification of the nikṣepa method as such which shows that the Jainas must have had difficulties to maintain their old inherited method against the criticism of more progressive rival schools. At the same time, the niksepa had apparently reached the possible limits of its development and gradually fell into disuse.

Bemerkungen zu einem metrischen Fragment des Mahāparinirvāṇasūtra

Von Ludwig Alsdorf, Hamburg

In den Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen (Phil.-Hist Kl 1955/1) hat sich E. Waldschmidt mit einigen von A v Gabain (unter Mithilfe von F.-R. Hamm) herausgegebenen altturkisch-sanskritischen Bilinguen[1] beschaftigt und dank seiner genauen Kenntnis der einschlagigen Literatur durch den Nachweis neuer Parallelen und die Aufhellung ihres merkwurdigen Kompositionsstiles ihr Verstandnis entscheidend gefordert Das weitaus umfangreichste der von ihm behandelten Stucke ist eine Folge von zwolf Āryā-Strophen, die im Saṃyuktāgama und ebenso im Mahāparinirvāṇasūtra erscheinen. Mit Hilfe der Bilingue konnte Waldschmidt den in seiner Ausgabe des MPS[2] gebotenen Text erheblich verbessern und vervollstandigen, wenn auch leider immer noch so manche Lucke und Unsicherheit blieb. Es scheint mir jedoch, daß man in der Kritik des uberlieferten wie in der Erganzung des verlorenen Textes hier und da noch etwas weiter kommen kann, wenn man das Metrum strenger berucksichtigt, als es bisher geschehen ist Gerade das Āryā-Metrum, weit empfindlicher als der oft recht lose gehandhabte und ohnehin viel Spielraum lassende Śloka, kann zu einem wertvollen Hilfsmittel fur die Textherstellung werden Das zu zeigen ist der Zweck der folgenden bescheidenen Nachlese zu den Arbeiten von A v Gabain, F-R Hamm und E Waldschmidt

Str. 1 berichtet, wie der kranke Buddha einen Mönch auffordert, ihm die Lehre von den Bodhyangas vorzutragen; in Waldschmidts Text und Übersetzung·

madhuraṃ dharma(m) śrotum | glānyād adhyesate svayaṃ śāstā
bhikṣo vadasva dharmān | smṛtibodhyangāni vartante

„Die suße Lehre zu horen, verlangt der Meister selbst infolge seiner Krankheit ‚Monch, sprich die Lehre! Es gibt die Bodhyangas Besonnenheit (usw)'"

Der vierte Pāda ist inhaltlich befremdlich. die Feststellung des Buddha: „es gibt . . ." paßt schlecht zu seiner unmittelbar vorausgehenden Aufforderung Diese kann doch nur den Sinn haben, daß er den Angeredeten uber einen Punkt der Lehre examinieren will, man erwartet also im An-

[1] *Turkische Turfan-Texte VIII.* Abh Deutsche Ak. d. Wiss. Berlin 1952/7.
[2] Abh D Ak d Wiss. Berlin 1950/2 (Teil II), S. 288ff

schluß an die Aufforderung unbedingt eine Frage: „Welches sind die B.?“ oder „Wieviel B gibt es?“ Außerdem aber ist die Übersetzung des an sich sinnlosen Plurals *smṛtibodhyangāni* durch Ergänzung eines „usw.“ doch höchst gezwungen. Tatsächlich liest aber auch die Bilingue gar nicht *smṛti°*, sondern *sati°*, und WALDSCHMIDT bemerkt dazu: „MPS ist von *smṛti* in 142, 3 [*s*].[*ti*] erhalten. In den Parallelen wird *smṛti* nicht genannt, sondern es wird nur im Plural von Bodhyangas gesprochen, im *Tsa-a-han-ching* mit dem Zusatz ‚sieben‘ (*sapta*). Die Lesung *sapta bodhyaṅgāni* ergibt metrisch eine More zuviel. Vielleicht ist die ursprüngliche Lesung *sapta bodhyaṅgā vartante.*“ Diese Lesung wäre jedoch unmetrisch, während *smṛti°* zwar dem Metrum Genüge tut, aber dem oben angeführten Bedenken begegnet. Sollte die ursprüngliche Lesart nicht vielmehr *kati bodhyangāni* gewesen sein? Dann ergibt sich die einleuchtende Übersetzung: „Mönch, sprich die Lehre! Wieviel Bodhyangas gibt es?“[1].

In Str. 2a, b *sādhv ity avadat sthaviro | py ānandah pandito budhapanditah*, weist der 2. Pāda den in der Āryā nicht möglichen Ausgang ◡–◡/◡–◡/– auf. Der Text ist aber auch inhaltlich verdächtig. WALDSCHMIDT bemerkt: „Bilingue: *budha* (folgt türk. Übers.) *paṇḍito*. Im MPS ist nur *pa* von dem ersten *pandito* erhalten. Das doppelte *pandita* ist auffallend: die tibet. Übersetzung hat drei verschiedene Ausdrücke für klug, weise. Der Ansatz *budhah* würde eine überzählige More ergeben.“ Ich glaube, wir dürfen unbedenklich annehmen, daß das wiederholte *panditah* der Bilingue ein einfacher Schreiber-Irrtum ist, als der durch die tibetische Übersetzung nahegelegte dritte Ausdruck für „klug, weise“ aber scheint sich mir ungezwungen (vgl. unten Str. 6!) *prajñah* darzubieten, und *pandito budhah prajñah* ist metrisch einwandfrei.

In Str. 3a, b erscheint die Liste der ersten sechs Bodhyangas in folgender Form: *smṛtivicayau vīryaṃ ca prītih pra(srabdh)i(r ya)thā samādhiś ca*. Der Pāda b hat eine Länge zuviel. Zweifellos ist das schließende *ca* von a zu streichen, dann ergibt sich eine korrekte erste Zeile, freilich ohne Zäsur und ohne den sonst in einer zäsurlosen („vipulā“-) Strophe geforderten Amphibrachys im 4. Gaṇa. Diesen kleinen Schönheitsfehler wird man dem Verfasser jedoch wohl nachsehen dürfen, zumal ihm ja bei dieser Liste fester Termini für den Wortlaut sehr wenig Spielraum ge-

[1] WALDSCHMIDT schlägt jetzt (brieflich) eine „zugrundeliegende hybride Form *sa(t)ta bodhyaṅgāni vartante*“ vor. Sollte aber *sapta*, das doch im Pali und allen Prakrits bis zum Apabhraṃśa immer trochäisch ist, nur im „hybriden Skt.“ bzw. dem diesem zugrundeliegenden Pkt. als Doppelkürze gemessen sein? WALDSCHMIDT meint, auf die an sich ansprechende Frage „*kati* . . . . *vartante*?“ passe Ānandas Antwort (Str. 2) schlecht; mir scheinen die oben gegen die Feststellung „*smṛtibodhyangāni vartante*“ vorgebrachten Bedenken auch für „*sapta* . . . . . *vartante*“ zu gelten und zu überwiegen.

als „hybride“ Form statt *°paśyantah* erklart werden Anderseıts ergabe *na samanupaśyantah* einen korrekten Pāda-Schluß (⏑.⏑⏑⏑/––/–), aber dann hat man vorher drei Moren zuviel MPS 292 las Wᴀʟᴅsᴄʜᴍɪᴅᴛ *samskā(ra)-śarana(ṃ na gacchanti)*, was umgekehrt zwei Moren zu wenıg ergab. Ich weıß hıer keıne befrıedıgende Losung anzubıeten. Wᴀʟᴅsᴄʜᴍɪᴅᴛ nımmt jetzt (brıeflıch) ursprunglıches *na anupaśyam* an, mit sekundarer unmetrıscher Hıat-Tılgung *na samanu°* Eınfacher schıene mir eine Verbesserung in *sampaśyaṃ*, dessen versehentliche Ersetzung durch das gelaufige *samanupaś* denkbar ware, ın *sampaśyam* konnte eın „hybrıdes“ Absolutıv *saṃpaśya* stecken Alles dıes bleıben aber unsıchere Vermutungen — In c las Wᴀʟᴅsᴄʜᴍɪᴅᴛ fruher *(samsāra)bh(a)v(a)g(a)tı(bh)y(o)*, was metrısch einwandfreı war, das ȷetzıge *nırvınnā bhavagatıbhyo* (das Wᴀʟᴅsᴄʜᴍɪᴅᴛ fur 11a als Wıederholung annimmt) ıst es nicht. Ruckkehr zur fruheren Lesung ware, wenn uberhaupt, naturlıch nur fur 10c moglıch, wahrend sıch von 11a nur sagen laßt, daß dıe ȷetzıge Rekonstruktion dem Metrum wıderspricht

Leicht zu heılen ıst dagegen 11b, dessen jetzıger Ausgang *devesu manujeṣu* (––⏑/⏑⏑–/⏑) metrisch unmoglıch ıst· das *deveṣu* der Bılıngue ist entweder verlesen oder Schreiber-Irrtum fur *sureṣu*, das dem Metrum Genuge tut Im MPS (62, 2) ıst nur *(s)[u* erhalten, das sıch ebenso gut zu *sureṣu* wıe zu *devesu* eıganzen laßt

des Textes nicht ein. Unzulänglich und verfehlt ist R. Ficks Beitrag zur Jacobi-Festschrift: „Zur Entstehungsgeschichte des Vessantara-Jātaka“[3]), der, ohne die unerläßliche grundsätzliche und scharfe Scheidung von Gāthās und Prosa, aus einer oberflächlichen Vergleichung „des Pāli-J“ mit andern Versionen, insbesondere Jm und Cp, ganz unbegründete und unhaltbare Schlüsse zieht und auch in seinen literarischen Urteilen völlig fehlgreift. H. Kerns naturmythologische Deutungen[4]) dürfen heute auf sich beruhen bleiben.

Auch die im folgenden gebotenen Lesefrüchte können nicht mehr als einen Anfang mit der kritischen Behandlung des PVJ zu machen versuchen. Für eine abschließende Bearbeitung wäre eine Neu-Herausgabe notwendig auf Grund reicheren Handschriftenmaterials, als es Fausböll für seine bewundernswerte Pionierarbeit zur Verfügung stand. Im Rahmen dieser Ausgabe wäre insbesondere zur Erhellung der Kompositionstechnik und zur Ermöglichung klarer Unterscheidung zwischen individuellen Zügen und Wendungen einerseits und stehenden Phrasen, Klischees und Versatzstücken anderseits eine bis auf die Versviertel zurückgreifende vollständige Verzeichnung aller Wiederholungen und Parallelen innerhalb des PVJ und zwischen PVJ und anderen Jātakas und sonstigen kanonischen Versen notwendig.

I.

Aus Gründen, die im Verlauf einleuchten werden, muß vorweg das Verhältnis von PVJ und Cp erörtert werden[5]). Es bedarf nicht des Beweises, daß an sich die Gāthās des PVJ w e i t älter sind als das Cp. Wenn sich also in PVJ und Cp eine beträchtliche Anzahl wörtlich gleicher Strophen finden, so scheint der Schluß selbtsverständlich,

---

[3]) Beiträge zur Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte Indiens, S. 145—159

[4]) Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Bd II, S 388

[5]) Auch das Cp unterstreicht die Sonderstellung des VJ: das Vessantaracariya umfaßt 58 Strophen, kein anderes hat deren mehr als 19, die allermeisten sind noch weit kürzer

2

daß diese von Cp aus PVJ entlehnt sind[6]). Tatsächlich läßt sich fur die allermeisten auf Grund erdruckenden Materials das Gegenteil beweisen.

Der Verfasser des PVJ erzählt v o n seinem Helden in der 3. Person (unbeschadet dessen, daß er ihn natürlich auch D i a l o g verse in der 1. Person sprechen läßt); im g e s a m t e n Cp erzahlt der Buddha s e l b s t in der 1. Person seine vorgeburtlichen Erlebnisse. Wenn nun im PVJ plotzlich einzelne solche „Ich“-Verse erscheinen, die in die ubrige „Er“-Erzahlung gar nicht hineinpassen, aber sich wortlich im Cp wiederfinden, so genugt schon dies, um sie als Zitate aus dem Cp zu erweisen.

g. 14—19 des PVJ sind = Cp I 9, 7; 10—14. In g. 15 f. (Cp 10 f.) wird in der Ich-Form die Geburt Vessantaras berichtet (*... janesi Phusatī mamaṃ)* und der Name Vessantara etymologisch durch das Stattfinden der Geburt in der Vaiśya-Gasse erklart *(jāto 'mhi vessavīthiyaṃ, tasmā Vessantaro ahuṃ)*. Diese Etymologie ist (wie schon Fick gesehen hat) nicht nur an sich falsch; sie kann auch nicht ursprunglich sein, denn sie wiederspricht der überlieferten, etymologisch durchsichtigen Sanskrit-Form Viśvantara[7]), die als „sprechender Name“ den „Alles-Verschenker“ bezeichnet[8]). Es zeigt sich nun

---

[6]) J Charpentier, Zur Geschichte des Cp (WZKM 24, S 351 ff), hat sich unbegreiflicherweise damit begnugt, „die Ahnlichkeiten zwischen Jātaka und Cariya, soweit ich sie bemerkt habe, zu verzeichnen“ (tatsachlich ist seine Liste unvollstandig), ohne irgendwelche Folgerungen oder auch nur Vermutungen daran zu knupfen Auch Fick begnugt sich mit der bloßen Verzeichnung der Parallelen und einem Hinweis auf Charpentier

[7]) So, n i c h t Viśvāntara, wie Fick, Dutoit (Übersetzung Bd. 6, S 609, Anm. 2) und sogar Foucher (Les vies antérieures du Bouddha, S 327) schreiben

[8]) Die evident richtige Etymologie von Viśvantara hat Jacobi vorgeschlagen in einer Anmerkung zu seiner Übersetzung von Kerns „Buddhismus“ (Bd II, S 389) „Übrigens hat Viśvantara auch eine mit dem Wesen dieser Person in Einklang stehende Etymologie, das Wort kann namlich gebildet sein wie *śayyātara*, derjenige, welcher die Herberge gibt, *viśvantara* wurde dann bedeuten „einer, der alles hergibt‘ ; *tarati* bedeutet in beiden Worten ‚geben‘.“ Es darf dem hinzugefugt werden, daß offenbar im Schlußglied des Kompositums *-tara* verkurzt steht fur *-vitara: vitarati* heißt normal „geben, schenken“. — Abgesehen von diesem Widerspruch der *vessa*-Etymologie mit der Sanskritform sprache auch schon gegen sie, daß die Vaiśyas, wie wir noch sehen werden, in den Gāthās des PVJ gar nicht *vessa*, sondern *vesiyāna* heißen

3

also, daß die unmogliche *vessa*-Etymologie nur der Prosa und den aus Cp entlehnten Strophen angehört, dem alten VJ also, wie zu erwarten, ja zu postulieren, fremd ist; umgekehrt betrachtet, bildet diese Etymologie ein weiteres Indiz dafür, daß die sie enthaltenden Verse nicht echte VJ-Gāthās, sondern Zitate aus dem spaten Cp sind.

In g. 17—19 (= Cp 12—14) berichtet der Buddha, wie er schon als achtjähriger Vessantara den Entschluß gefaßt habe, Herz, Augen, Fleisch und Blut einem darum Bittenden hinzugeben, und wie daraufhin die Erde gebebt habe. Auch hier spricht neben der Ich-Form der Inhalt für Entnahme aus Cp. Dieser Vorsatz schon des Kindes gehört zu den zahllosen Übersteigerungen, gehäuften Wundern u. dgl., die, für unser Empfinden manchmal geradezu abgeschmackt, für die Prosa des PVJ und die Spätzeit überhaupt ebenso charakteristisch wie den alten Gāthās fremd sind: so wenn, um nur zwei Beispiele aus dem Anfang zu nennen, der Neugeborene sofort der Mutter die Hand hinstreckt und sie um etwas bittet, das er verschenken könnte, und später das Kind neunmal hintereinander seinen kostbaren Schmuck an seine Ammen verschenkt. Der Vorsatz des Verschenkens gerade von Herz, Augen, Fleisch und Blut ist aber noch aus einem besonderen Grunde deutlich unursprünglich. Mit vollem Recht hebt Foucher hervor, daß Vessantara eigentlich nur Opfer mittleren Grades bringt, die hinter anderswo berichteten Opfern von Leben und Körperteilen zurückbleiben, und daß dies den Frommen unbefriedigend sein mußte[9]), die, wie wir noch sehen werden, ursprunglich völlig unbuddhistische Erzählung wurde daher (aber, was Foucher nicht bemerkt hat, erst nachträglich!) dem Ideal der pāramī angenähert, indem man den Bodhisattva wenigstens seine Bereitwilligkeit zum Opfer auch von Leben und Körperteilen beteuern ließ. Umgekehrt betrachtet, ist es doch undenkbar, daß die ursprüngliche Erzählung ihren Helden am Anfang seines Lebens derartige, von

[9]) Les vies antérieures du Bouddha, S 329 f : „En droit, elle (sc l'histoire de Viśantara) ne ressortit qu'à la zone moyenne de la Perfection du don; en fait, elle s'est poussée au premier plan dans la dévotion bouddhique Assurément, il n'échappait aux conteurs qu'au cours de cette existence, le Bodhisattva n'avait sacrifié à son idéal, ni sa vie, ni aucune partie de sa précieuse personne (on ne manque pas de lui en mettre le regret dans la bouche) . .“

4

Wundererscheinungen begleitete Vorsätze beteuern ließ, um ihm dann im ganzen Verlauf der Geschichte keine Gelegenheit zu ihrer Ausführung zu geben! Es kann daher, um dies vorweg zu nehmen, auch nicht zweifelhaft sein, daß g. 58 f. ebenfalls ein nachträglicher Einschub sind:

hadayam cakkhum p'ahaṃ dajjaṃ, kiṃ me bāhirakaṃ dhanaṃ!
hiraññaṃ vā suvannaṃ vā muttā veluriyā maṇi!

[a]dakkhinam vâp'ahaṃ bāhum disvā yācakam āgate
dadeyyam na vikampeyyaṃ, dāne me ramatī mano.

Die letzte Zeile ist Nachahmung von g. 623 a, d: *dadāmi na vikampāmi... dāne mė ramatī mano;* die zweite ist = g. 64 a, b; über *disvā yācakam āgate* s. unten S. 26—28. Die Zusammenstoppelung aus Anklängen und übernommenen Pādas würde freilich bei der Kompositionstechnik der Pāli-Epik nicht gegen die Echtheit der Strophen sprechen. Aber auch von den — entscheidenden — eben angeführten inhaltlichen Gründen abgesehen, ist es deutlich, daß von diesen Strophen die folgende (g. 60):

kāmaṃ maṃ Sivayo sabbe pabbājentu hanantu vā
nêva dānā viramissaṃ, kāmaṃ chindantu sattadhā

stilistisch sich scharf abhebt, daß sie an das schließende *tasmā pabbājayanti tam* der g. 57 genau anschließt und ursprünglich die einzige Antwort V.s auf g. 57 war.

Unverdächtig wäre an sich g. 14 = Cp 7:

tato cutā sā Phusatī khattiye upapajjatha
Jetuttaramhi nagare Sañjaena samāgami.

Dennoch ist auch diese Strophe Zitat aus Cp; denn nach der ganzen Gruppe von Cp-Strophen (g. 14—19 = Cp 7; 10—14) gibt der Prosaverfasser zunächst noch die lange Vorgeschichte der Verschenkung des weißen Elefanten und führt dann g. 20 *(parūlha-kacchanakha-lomā)* mit den Worten ein: „Beim Anblick der Brahmanen lenkte das Große Wesen den Elefanten dorthin, wo sie standen, und sprach noch auf dem Nacken des Elefanten sitzend d i e e r s t e G ā t h ā"; tatsächlich ist, wenn (und nur wenn) wir g. 14—19 als

Anleihe aus dem Cp betrachten, nach den einleitenden Dasavara-gāthās (1—13; s. unten) g. 20 die erste Gāthā des eigentlichen VJ bzw. des Dānakhaṇḍa.

Der Prosaverfasser hat also seine Zitate aus dem Cp selbst unzweideutig als Zitate gekennzeichnet. Er hat dies, wenn ich recht sehe, auch noch auf andere Weise getan. Während er sonst fast immer die Gāthās mit einem aktiven Verbum den Sprechern (bei Erzählversen dem Buddha mit der bekannten Wendung *tam atthaṃ pakāsetum satthā āha)* in den Mund legt, führt er nur seine Zitate aus Cp mit dem passiv-neutralen *tena vuttaṃ* „darum heißt es" oder *vuttaṃ pi c'etaṃ* „und es heißt auch folgendermaßen" ein[10]). Die einzige Ausnahme findet sich S. 588, wo die zweite Zeile von g. 750 mit *tena vuttaṃ* gegeben wird. Dies mag mit der Aufspaltung der Strophe in zwei Hälften zusammenhangen; aber mit *tena vuttaṃ* wird auch die sicher alte g. 208 des Vidhurapaṇḍitaj. (545) eingefuhrt. Umgekehrt steht vor dem Cp-Zitat VJ g. 218 (= Cp 29) wie vor einer echten Strophe *Mahāsatto Maddiṃ avoca.* Trotz dieser vereinzelten Ausnahmen wird man es kaum für einen Zufall halten, daß im PVJ nur die aufgezeigten und noch aufzuzeigenden Zitate aus Cp, sie aber auch alle, mit *tena vuttaṃ* oder *vuttaṃ pi c'etaṃ* eingeführt werden; ebensowenig, daß keines von ihnen einen Wortkommentar hat.

Betrachten wir nun die weiteren Zitate aus Cp ! g. 212:
nikkhamitvāna nagarā nivattitvā vilokite
tadâpi paṭhavī kampi Sineru-vana-vaṭaṃsakā

ist = Cp 27. Die Strophe, ohne Kommentar und mit *tena vuttam* eingefuhrt, berichtet, wie beim Auszug V.s die Erde bebt. Die Zahl der Erdbeben an den Hohepunkten der Geschichte beträgt nach

[10]) Vor g 45—55 sagt er zwar auch unpersonlich-passivisch *tam atthaṃ pakāsetum imā gāthā vuttā,* aber diese deutlich an das ubliche *tam atthaṃ pakāsetuṃ satthā āha* sich anlehnende Wendung bezeichnet die Verse ausdrucklich als Gāthās, d h als zum echten Versbestand des Jātaka gehorig — Vor den alten g 30—35 steht in F.s Text *tena vuttam*, aber die Worte *nagaravāsino rañño ārocesuṃ, tena vuttam* fehlen in den singhalesichen Hss , die echte Einfuhrung lautet nur: *ath'assa dānena saṃkhubhita-cittā hutvā*, ahnliche Strophen-Einfuhrungen, die mit einem Absolutiv oder Partizip schließen, z B vor g 621 und 748

der ausdrücklichen Angabe in der letzten Strophe von Cp I 9 (Str. 58, zitiert Nidānakathā S. 47, Str. 269) sieben, und zwar finden sie statt beim Entschluß des Achtjährigen, auch Leben und Körperteile zu verschenken (1), bei der Verschenkung des weißen Elefanten (2), beim Auszug in die Verbannung (3), bei der Verschenkung der Kinder (4) und der Gattin (5), bei der Wiedervereinigung im Walde (6) und bei der Rückkehr in die Stadt Jetuttara (7). Davon fehlt (7) im PVJ überhaupt, (1) steht nur in der Prosa und dem oben besprochenen Cp-Zitat, ist also ebenso wie (7) sekundäre übersteigernde Zutat (3) aber ist im PVJ bereits g. 159 f. zum Abschluß der großen Abschieds-Schenkung berichtet, würde also, wenn g. 212 echt wäre, z w e i m a l erzählt: die Dublette kommt aber eben nur durch Einfügung der Cp-Strophe 27 zustande.

Weiterhin hat dann der Prosaverfasser Cp bis zur Ankunft der Verbannten in der Cetastadt systematisch zur Ergänzung des alten Gāthā-Bestandes ausgebeutet. Cp 28 konnte er nicht brauchen, da die Verschenkung von Pferden und Wagen in den alten Gāthās ausführlicher erzählt war. Cp 29:

tvam Maddi Kanham ganhāhi, lahukā esā kaniṭṭhikā;
aham Jālim gahessāmi, garuko bhātiko hi so

war ihm zur sentimentalen Ausschmückung willkommen: er übernahm die Strophe als g 218. Cp 30 f.[11]) (Maddī nimmt Kaṇhājinā, V. Jāli auf die Hüfte; Weitermarsch zum Vaṃka-Gebirge) bot ihm inhaltlich nicht mehr als g 219; er beließ es daher bei dieser Strophe. Dagegen hat er den ganzen Abschnitt Cp 32—38 als g. 220—6 übernommen. 32 f. — beide im Ich- bzw. Wir-Stil! — sind wiederum sentimentale Ausmalung der Mühsal der in die Verbannung ziehenden Wanderer. Cp 34—38 aber berichten zwei der für die nachträgliche Ausschmückung der Geschichte so typischen Wunder: die Bäume am Wege neigen sich, so daß die nach ihren Früchten jammernden Kinder diese pflücken können; und Yakṣas verkürzen

[11]) Die 3 Zeile von 30, eine hier ganz sinnlose Wiederholung von 22 c, d, ist natürlich zu streichen

7

den Weg, so daß die Wanderer an e i n e m Tage bis zur Ceta-Stadt gelangen. Man braucht die beiden g. 226 und 227 nur hintereinander zu lesen:

saṃkhipiṃsu pathaṃ yakkhā anukampāya dārake;
nikkhanta-divasenêva Ceta-raṭṭham upāgamuṃ.
te gantvā dīgham addhānaṃ Ceta-raṭṭham upāgamuṃ,
iddhaṃ phītaṃ janapadaṃ bahu-maṃsa-surodanaṃ

um sofort zu sehen, daß nur e i n e von beiden, und zwar die zweite, alt sein kann: um sich das Wunder nicht entgehen zu lassen, ist der Prosaist weder vor der Doppelerzählung zurückgeschreckt noch sogar vor dem offenkundigen Widerspruch zwischen der wunderbaren Wegverkürzung und dem *gantvā dīgham addhānaṃ* in g. 227[12]).

Der ganze Rest des V.-cariya ist in den alten Gāthās so viel ausführlicher und vollständiger, daß hier für den Prosaverfasser nichts mehr zu holen war. Nur zwei Strophen hat er sich nicht entgehen lassen: Cp 52 f. = g. 627 f.[13]). Aus einem sehr triftigen Grunde: sie haben die dem alten Gedicht so restlos fehlende buddhistisch-dogmatische Färbung. In 52/627 beteuert der Buddha bzw. V., daß er Kinder und Gattin um der Bodhi willen verschenkt habe, in 53/628, daß er es getan habe, weil ihm die Allwissenheit lieb sei:

Jāliṃ Kaṇhājinaṃ dhītaṃ Maddi-deviṃ patibbataṃ
cajamāno na cintesiṃ bodhiyā yeva kāraṇā.
na me dessā ubho puttā, Maddī devī na dessiyā,
sabbaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ, tasmā piye adās' ahaṃ.

bodhiyā yeva kāraṇā ist geradezu eine Lieblingswendung des Cp; sie kommt als Schluß noch sechs anderer Strophen vor (I 7, 6; 8, 15;

---

12) Die Strophen Cp 34—38/g. 222—6 bieten so, wie sie in beiden Texten stehen, keine Form, an der der Wir-Stil hervortreten könnte; aber mindestens für Cp ist in 38 d die 3 plur. *upāgamuṃ* unmöglich und in *upāgamaṃ* oder °*miṃ* zu ändern. Die Verderbnis erklärt sich wohl daraus, daß in beiden Texten die nächste Strophe mit *upāgamuṃ* schließt (Cp 39 auf die Cetas, g. 227 auf die Verbannten bezüglich).

13) Diese beiden Strophen hat schon Oldenberg (Jātaka-Studien S 430, Anm. 2), jedoch ohne nähere Begründung, als ganz klare Entlehnungen aus Cp bezeichnet, die gar keine Gāthā-Nummern haben durften

8

II 4, 10; 6, 12; III 1, 5; 6, 17); und zu 53/628 vergleiche man die ganz ähnlichen Strophen Cp I 8, 16 und III 6, 18:

na me dessā ubho cakkhū, attā ca[14]) *me na dessiyo,*
sabbaññutaṃ piyaṃ mayhaṃ, tasmā cakkhuṃ adās' ahaṃ.
mātā pitā na me dessā, attā ca me na[15]) *dessiyo,*
sabbaññutam piyaṃ mayhaṃ, tasmā va taṃ adhiṭṭhahim.

Nicht weniger als 17 von den 58 Strophen des V.-cariya erscheinen also als Zitate in der Prosa des VJ; sie dürften, wie schon von Oldenberg fur g. 627 f. bemerkt, von Rechts wegen gar keine Gāthā-Nummern tragen. Und bei e i n e m weiteren Zitat aus Cp ist das auch tatsächlich nicht der Fall: S. 504, Z. 11 f. steht eine mit *tena vuttaṃ* eingeleitete Strophe ohne Nummer, die = Cp 25 ist mit dem einzigen Unterschied, daß in der zweiten Zeile die 1. Person: *dānena maṃ nīharanti, puna dānam dadām' ahaṃ*, in PVJ geändert ist in die 2. Person: *dānena taṃ nīharanti, puna danaṃ adā* (C[ks] *dadā) tuvaṃ.*

Nun wäre es aber merkwürdig, wenn sich die Beziehungen zwischen PVJ und Cp auf diese späten Zitate von PVJ aus Cp beschränkten. Von vornherein ist anzunehmen, daß umgekehrt vorher der Verfasser des Cp sich durch die Gāthās des PVJ anregen ließ und Bruchstücke aus ihnen übernahm. Das ist auch tatsächlich der Fall. Charpentier hat in seiner oben erwähnten Liste auch die bloßen Anklänge zusammengestellt. An wörtlichen Übernahmen — mit einer Ausnahme handelt es sich nur um Pādas oder höchstens Halbstrophen — liegen folgende vor:

1. g. 2 f. enthalten die Beschwerde der Phusatī, warum Sakka sie aus seinem Himmel verstoßen wolle, und Sakkas Antwort:

„devarāja, namo ty atthu, kiṃ pāpam pakataṃ mayā?
rammā cāvesi maṃ ṭhānā vāto va dharaṇīruhaṃ.“
„na cêva te katam pāpaṃ, na ca me tvaṃ asi appiyā,
puññaṃ ca te parikkhīnam, yena têvaṃ vadām' ahaṃ.
paṭiganhāhi me ete vare dasa pavecchato.“

---

[14]) Druck: *na*
[15]) Druck: *na me ca.*

9

Cp hat die 2. und 3. Zeile als v. 3 e, f und 4 c, d wörtlich übernommen, das Übrige bei enger Anlehnung an PVJ anders stilisiert:

„kinnu me aparādh' atthi, kin nu dessā ahaṃ tava?
rammā cāvesi maṃ ṭhānā vāto va dharanīruhaṃ[16]).“
evaṃ vutte ca so Sakko puna tassêdam abravi:
na cêva te kataṃ pāpaṃ na ca me tvaṃ asi appiyā,
ettakaṃ yeva te āyuṃ, cavana-kālo bhavissati.
paṭigganha mayā dinne vare dasa, var'uttame!“

Die Entlehnung durch Cp und dessen Abhängigkeit von den alten Gāthās ist ganz unverkennbar; man beachte auch, wie die in PVJ zwischen 2 und 3 stehende Prosazeile: *ath'assa pamatta-bhāvaṃ ñatvā Sakko dve gāthā abhāsi* hier versifiziert ist: *evaṃ vutte...* Es ist kaum nötig hinzuzufügen, daß die Strophen im PVJ kommentiert sind.

2. Die Schenkung des Elefanten beginnt g. 22 mit den Worten:

dadāmi na vikampāmi yaṃ maṃ yācanti brāhmaṇā,

die der Kinder g. 446 mit

dadāmi na vikampāmi, issaro naya, brāhmana,

die der Gattin erfolgt mit g. 623:

dadāmi na vikampāmi yaṃ maṃ yācasi, brāhmaṇa,
santaṃ na ppatigūhāmi, dāne me ramatī mano.

Der Pāda *dāne me ramatī mano* erscheint außerdem noch als Schluß von g. 59. Diese so typischen Wiederholungen erhärten, was ohnehin selbstverständlich ist, daß diese Schenkungsformeln alter Bestand sind[17]). Wenn also Cp für die Schenkung des Elefanten eine Kontamination von g. 22 und g. 623 verwendet (v. 18):

dadāmi na vikampāmi yaṃ me yācanti brāhmaṇā,
santaṃ na ppatigūhāmi, dāne me ramatī mano,

so wird seine Anleihe bei PVJ und seine Arbeitsweise überhaupt vollkommen deutlich.

---

[16]) Morris druckt *dharaṇiṃ ruhan ti!*

[17]) Vgl ferner J 499 (Sivij.) 64: *sv āhaṃ tam eva dassāmi yaṃ maṃ yācati brāhmaṇo*, und g. 66 d. *icc eva dāne ramate mano mamaṃ*

3. In seiner im übrigen radikal verkürzten Erzählung vom Aufenthalt bei den Cetas hat Cp aus g. 230 a, b

taṃ disvā Ceta-pāmokkhā rodamānā upāgamuṃ

den 2. Pāda wortlich übernommen (39 c, d):

sabbe pañjalikā hutvā rodamānā upāgamuṃ.

4. Die Zeile *ath'ettha vattati saddo tumulo bheravo mahā* erscheint in ganz typischer Weise als erste Zeile der drei aufeinanderfolgenden, nur im letzten Pāda verschiedenen g. 27—29, die die Aufregung der Stadt nach Verschenkung des Elefanten beschreiben. Es kann also gar keinen Zweifel geben, daß in Cp 25 (s. oben) die 1. Zeile Entlehnung aus g. 27—29 ist; ubrigens ist sie in anderen Zusammenhang verpflanzt, denn sie beschreibt jetzt den Protest der Stadter dagegen, daß der wegen seiner Schenkung verbannte V. nun schon wieder schenkt. Diese Strophe Cp 25 aber, deren erste Halfte einst vom Verfasser des Cp aus den Gāthās des VJ entlehnt war, erscheint dann, wie wir sahen, wieder als Zitat in der Prosa bzw. im Kommentar des VJ!

5. Der Pāda g. 624 a: *Maddim hatthe gahetvāna* erscheint wieder als Cp 50 a.

Es erhebt sich nun naturlich die Frage, ob die am VJ aufgewiesenen wechselseitigen Beziehungen zwischen Cp und J durch die ubrigen Teile des Cp bestätigt werden. Die Frage kann bejaht werden, obgleich auch hier wieder die Sonderstellung des VJ sich darin bewahrt, daß das V.-cariya weit mehr Material bietet als das ganze übrige Cp.

J IV 402 Z. 25 steht ohne Nummer die Strophe Cp I 8, 2, die schon Charpentier als Zitat des Prosaverfassers erkannt hat, WZKM 24, 363, Anm. 1: „Es scheint mir deshalb glaublich, daß der Vers dem alteren Cp-Text angehorte und von da aus von dem Verfasser der Jātakaprosa in den Jātakatext ubernommen wurde."

Wie ebenfalls schon Charpentier gesehen hat, wird vier Seiten weiter (406 Z. 17 f., auch von F. angegeben) die Strophe Cp I 8, 16 mit Quellenangabe aus Cp zitiert: *sammāsambuddho pi dhammasenāpati - Sāriputtatherassa pana Cariyāpitakaṃ desento 'mayham dvīhi akkhīhi pi sabbaññūta-ñānam eva piyataran' ti*

11

dīpetuṃ: na me dessā ubho cakkhū... (vgl. oben S. 9) *ti āha.* Warum die Strophe hier zitiert wird, ist ganz klar: der Sibikönig sagt unmittelbar vorher in g. 14: *na vâham etaṃ yasasā dadāmi, / na puttaṃ icche na dhanaṃ na raṭṭhaṃ, / satañ ca dhammo carito purāṇo: / icc'eva dāne ramate mano me,* „Nicht wahrlich gebe ich das wegen des Ruhmes, ich wünsche nicht Sohn, nicht Besitz, nicht Reich; sondern ich übe den alten Dharma der Guten, deshalb freut mein Herz sich am Schenken." Diese Begründung war natürlich vom buddhistischen Standpunkt gänzlich unbefriedigend; darum ergänzt sie der Kommentator durch den Cp-Vers, den er dabei ausdrücklich als originales Buddhawort hervorhebt.

In der 3. und letzten g. des Mahisaj. (278) erklärt der Büffel einer Baumgottheit, warum er die Beschimpfung und Besudelung durch den ihm in jeder Weise unterlegenen Affen[18]) duldet:

mam evâyaṃ maññamāno aññaṃ p'eva karissati,
te taṃ tattha vadhissanti, sā me mutti bhavissati,

„Sie für mich haltend wird er auch andere so behandeln; die werden ihn dabei töten, dies wird meine Erlosung sein." Der acc. *aññaṃ* ließe sich an sich leicht als sing. auffassen (weshalb auch die Form so stehengeblieben ist!); aber das folgende *te... vadhissanti* zwingt doch wohl dazu, ihn als plur. zu betrachten, der somit den von Lüders, B. § 196—219 gesammelten Formen zuzufügen ist. Cp hat diesen Kernvers des Jātakas wörtlich übernommen (II 5, 10), dabei aber *aññaṃ* in das normale *aññe* geändert.

Einen ganz klaren Fall liefert das Matsyaj. (75), dessen einzige g. von Cp (als III 10, 7) übernommen wird; die geringfugigen Abweichungen sind wie Lesarten zu beurteilen.

---

[18]) In der vorausgehenden Prosa liest F: *sac' ahaṃ iminā jāti-gotta-balâdīhi avikkosamāno imassa dosaṃ na sahissāmi...*" Charpentier (WZKM 24, S. 371) ubersetzt dies: „falls ich die Unverschamtheiten dieses hier nicht dulden wurde, ohne von ihm in allem, was Geburt, Familie und Starke betrifft, beschimpft zu sein..."; Dutoit: „wenn ich ohne seine Abstammung, sein Geschlecht, seine Starke zu verletzen seine Fehler nicht ertrage. ." Beide Übersetzungen sind vollkommen sinnlos. Nun geben aber fur *avikkosamāno* die Hss. Bi und Bd *adhiko-* bzw. *aviko-;* zweifellos ist zu lesen *adhiko samāno* und zu übersetzen „Wenn ich nicht, obgleich ich jenem an Kaste, Familie und Kraft uberlegen bin, seine Bosheit ertragen werde..."

12

Cp III 11, 11 f. wird durch den Inhalt — es ist die erste der saccakiriyās des Kanhadīpāyanaj. (444, 1) — und noch mehr durch die Form als Zitat erwiesen: die Strophe ist die einzige Triṣṭubh in dem sonst ganz in Śloken verfaßten Cp.

Die beiden ersten Strophen des Mūgapakkhaj. (538) sind ein Vaitālīya, in dem eine Gottheit dem Prinzen Temiya rät, sich als Idiot zu verstellen, und ein Śloka mit der zustimmenden Antwort des Prinzen; beides sind selbstverständlich alte Gāthās (die erste mit *pathamam gātham āha* eingeführt). Im Temiyacariya (Cp III 6) ist g. 2 als v. 8c, d, 9a, b wörtlich übernommen (mit der den Sinn nicht ändernden Variante *tvaṃ bhaṇasi* statt *mam bh.*). Vor dem Vaitālīya aber ist der Verfasser zurückgeschreckt und hat es in einen Śloka zu verwandeln versucht[10]. Die bei F. metrisch fehlerhaft gedruckte Strophe wird metrisch einwandfrei, wenn im 1. Pāda für die west-östliche Kompromißform *paṇḍicciyaṃ* (Bd. °*ccayaṃ*, der Ko. erklart *paṇḍicciyan ti paṇḍiccaṃ*) die echte Ostform *paṇḍitiyaṃ* eingesetzt, im 3. Pāda die verdeutlichende Glosse *taṃ* gestrichen und das -*o* von *jano* vor dem folgenden Vokal kurz gemessen wird:

mā paṇḍitiyaṃ vibhāvaya,
sabbŏ jano ŏcināyatu,
bālamato bhava sabba-pāṇinam;
evam tava attho bhavissati.

Cp hat daraus gemacht (III 6, 7):

mā paṇḍiccam vibhāvaya bahumataṃ sappāninaṃ,
sabbo jano ocināyatu evaṃ attho bhavissati.

Die Absicht, aus dem Vaitālīya einen Śloka zu machen, ist deutlich; aber sie ist nur sehr mangelhaft verwirklicht: der Śloka ist metrisch jämmerlich schlecht.

Besonders instruktiv ist endlich der Fall des Vaṭṭakaj. (35 = Cp III 9). Hier ist, ebenso wie bei J 75, die einzige Gāthā wörtlich von Cp übernommen (III 9, 10): später aber hat dann der Prosaverfasser

---

[10]) Charpentier (WZKM 24, 388) ist dieser metrische Hintergrund entgangen, weshalb er nur von einer „schlichten Umredaktion des Jātakaverses" durch den Cp-Verfasser spricht

des J die beiden vorhergehenden Strophen und die folgende (Cp III 9, 8 f. und 11 a—d), beidemale mit *tena vuttaṃ*, zitiert; alle drei stehen J I 214 f. ganz richtig ohne Nr. (und ohne Kommentar).

Die so gesicherte Erkenntnis, daß das Cp aus den Gāthās des PJ, die Prosa des PJ aber umgekehrt wieder aus dem Cp schöpft, ist für die Geschichte der Pāli-Literatur und speziell unseres Jātaka-Textes nicht ohne Bedeutung; wichtiger noch ist die Eliminierung der 17 Cp-Zitate aus den Gāthās des VJ für die kritische Würdigung dieses alten Pāli-Epos, das dadurch nicht nur von einigen „stilistisch" nicht zu ihm passenden Wundern und andern späten Zusätzen befreit wird, sondern auch von der einzigen wirklich ganz unzweideutig buddhistischen Stelle (g. 627/8).

II.

Ich lasse nun, ehe ich abschließend in einem dritten Teil das Ganze des PVJ nach Stil, Aufbau und Verhältnis zu den übrigen Fassungen betrachte, Einzelbeiträge zur Interpretation und Kritik des Textes folgen, die als Hilfe bei der Lektüre und als Vorarbeit für eine etwaige spätere Textausgabe aufgefaßt werden mögen, selbstverständlich aber nicht etwa einen vollständigen Kommentar ersetzen sollen. Insbesondere sind schwierige Stellen in der Regel nur besprochen, wenn ich zu ihrer Erklärung positiv beitragen zu können glaubte; es darf also aus der Nicht-Behandlung irgendeiner Stelle nicht geschlossen werden, daß ich sie nicht für verderbt hielte oder verstanden zu haben glaubte. Ebensowenig schien es nötig und tunlich, a l l e Fehlübersetzungen von Rouse und Dutoit richtigzustellen.

Das Jātaka beginnt mit einer komplizierten Vorgeburtsgeschichte, welche Phusatī, die Mutter V.s, zur Vorgeburt der Buddhamutter Mahāmāyā macht. Die nach der Prosa-Erzählung nicht leicht verständliche Geschichte läßt sich in folgendem Stammbaum darstellen, bei dem leibliche Abkunft durch ausgezogene, karmische durch punktierte Linien bezeichnet ist:

Merkversen gehörende Geschichte nur mehr sehr bruchstuckhaft und verwirrt vorlag. Das Kernstuck des Ganzen sind aber nun 13 augenscheinlich sehr alte Gāthās, die (nur) ein Gespräch Sakkas mit seiner Gemahlin Phusatī enthalten: angesichts des bevorstehenden Endes ihres Gotterdaseins stellt ihr der Gott zehn Wünsche frei, und als Erstes wünscht sie Wiedergeburt im Palast „des Śibikönigs".

In g. 1 ist (nach Vorschlag des PTSD) *cāru-sabbangi* statt °*pubbangi* zu lesen. Die Liste der Wunsche (g. 5—11) bietet den eisten klaren Fall — es werden uns weitere begegnen — gestörter Reihenfolge der Strophen. g. 10, 11 a, b bestehen aus sechs auf *-e* endenden adjektivischen Kompositis, die das Leben im Palast des Śibikonigs beschreiben. Das erste davon, *mayūra-koñcâbhirude,* kommt genau so J 531, 52 a vor[21]) und ist dort, wie Luders B. § 15 gezeigt hat, ein stehengebliebener ostlicher Nominativ, der im Mahāvastu (III 21, 15) als *mayūra-kromcâbhirutam* (sc. *kṣatriyasya kulam)* erscheint, wahrend das zweite unserer Komopsita, *nārī-vara-gaṇâyute,* dem Pāda b der folgenden Mahāvastu-Strophe: *nārī-saṃghaniṣevitam,* annahernd entspricht. An sich könnten naturlich auch alle sechs Komposita unserer g. 10 f. als ostliche Nominative betrachtet werden; sie würden dann aber grammatisch völlig in der Luft hangen. Zu konstruieren sind sie nur, wenn man sie als Lokative auf das schließende *nivesane* von g. 5 *(Sivi-rājassa, bhaddan te, tattha assaṃ nivesane)* bezieht. Setzt man g. 10 f. zwischen g. 5 und 6, so ergibt sich ein tadelloser Zusammenhang: auf die Nennung des *nivesana* in *5 d* folgt in 1½ Strophen seine Beschreibung und abschließend in 11 d das den Satz erst vollständig machende *mahesiyā,* wobei nach der abschweifenden langen Beschreibung das Verbum wiederholt wird: *Sivirājassa, bhaddan te, tattha assaṃ mahesiyā.* Unmittelbar auf dieses *mahesiyā* wiederum folgen dann in 6 die dazu gehorenden Attribute *nīla-nettā nīla-bhamu nīl'akkhī ...*

Die Palastbeschreibung ist z. T. schwierig. 10 c lesen die Singhalesen *khujjatecalākkhakākinne,* die Burmesen *khujjādicelāpakākinne.* F. schlug vor *khujjâdi-celakâkinne,* „erfullt von Buckligen und

[21]) *mayūra-koñcâbhirudaṃ* ferner J 543, 19, °*damhi* Thag. 1113; vgl. Luders B § 98.

andern Dienern". Nun beginnt im Jainakanon die solenne Liste fürstlicher Dienerinnen (Aupapātika Sūtra ed. Leumann § 55) mit *khujjāhiṃ cilāīhim* (oder *cilāiyāhiṃ*), „(umgeben von) Buckligen und Kirātīs". Ich glaube, daß wir daraufhin hier verbessern dürfen *khujja-cilādikâkinne* (oder *cilāti°*); in dem gemeinsamen Archetypus der burmesischen und singhalesischen Hss. war das Akṣara *di* oder *ti* versehentlich vor *cilā* geraten, und das nicht mehr verständliche Wort wurde dann weiter entstellt. — Das folgende *sūdamāghatavannite* will F. in *sūta-māgadha°* verbessern. Daß diese Worte dastehen, daß zu übersetzen ist „gepriesen durch Barden und Lobsänger", ist klar (vgl. schon Oldenberg, Z. Gesch. d. altind. Erz.-Lit. S. 62, Anm. 1); aber die Änderung von *sūda* in *sūta* ist unnötig: das Wort ist den Lüders B. § 94—98 gesammelten Beispielen östlicher Erweichung von *t* zu *d* zuzufügen. — Wenn die vom CD (s. v. *aggala)* gegebene Erklärung von *citraggalerughusite* als instr. plur. *(citrârgalair udghu°)* richtig ist, so liegt entweder ein ungewöhnlicher Sanskritismus oder — wahrscheinlicher — eine hochaltertümliche Wendung vor. — *surā-maṃsa-ppabodhane* wird von Dutoit übersetzt: „wenn man ... auffordert zu Fleisch und Branntwein"; aber der Ko. erklärt ganz richtig: *pivatha khādathā ti surā-maṃsehi pabodhiyamāna-jane*, „wo die Leute mit dem Rufe ‚trinkt, esset' *mit Branntwein und Fleisch geweckt werden". d. h. wo es gleich zum* Erwachen reichlich *surā* und Fleisch gibt. Ähnlich wird V. g. 114 genannt *nacca-gīta-ppabodhano*, „der durch Tanz und Gesang geweckt wurde", was natürlich auf die zeremonielle Musik geht, die den Tageslauf des indischen Fürsten einleitet. — g. 7 fragt sich F., ob das *puttaṃ labhetha* aller drei Hss. Fehler für *labheyyam* sei, wie zwei Hss im Ko. erklären *(labhethā ti labheyyaṃ)*. Aber *labhethā* ist vielleicht zu rechtfertigen, wenn man es nämlich noch auf den allerdings drei Zeilen vorher genannten Sivirāja beziehen darf. — Für das unmögliche *palitā nassantu* in 9 b liest Rouse *n'assan tu,* wobei aber das sinnlose *tu* stört. *na santu* ist metrisch bedenklich (gerader Pāda auf drei Jamben endend), wenn auch vielleicht nicht ganz unmöglich; sollte ein *no santu oder mā santu* dahinter stecken?

Die Prosa-Vorgeburtsgeschichte und die „Zehn-Wünsche-Gāthās"

(Dasa-vara-gāthā), wie g. 1—13 heißen, hinterlassen als Einleitung zu der Vessantara-Geschichte einige offene Fragen. Warum hören wir von den Vorgeburten gerade und nur der Mutter V.s, die in der Geschichte so gut wie gar keine Rolle spielt, warum nichts von denen V.s selbst oder seiner Gattin? Wenn es der Zweck der Einleitung ist, V.s Mutter mit der des Buddha karmisch zu verknüpfen (so wie V. selbst die Vorgeburt des Buddha ist), warum geschieht das Entsprechende nicht erst recht für seinen Vater, den erst das Samodhāna mit Śuddhodana identifiziert? Könnte man aber schließlich die Prosageschichte fur eine spate Zutat halten. so sind anderseits die Dasavaragāthās augenscheinlich sehr alt. Nun ist es kaum ein Zufall, daß der Name der Phusatī zwar in der Prosa noch öfter fällt, daß aber außerhalb der Dasavaragāthās, und mit Ausnahme des Cp-Zitats g. 14, die Mutter V.s in den Gāthās nirgends mit Namen genannt wird (sie heißt meist einfach *rājaputtī*), während umgekehrt in den Dasavaragāthās weder der Name des „Sivirāja" noch gar der V.s genannt wird. Ich glaube daher, daß wir in den Dasavaragāthās ein altes, aus seinem Zusammenhang geratenes Bruchstuck der poetischen Legenden vor uns haben, die sich in beträchtlicher Zahl um das Geschlecht der Śibis rankten (vgl. daruber Fick, S. 145 ff.). Dieses Bruchstuck wurde der Geschichte des Śibi-Königs V., mit der es ursprünglich nichts zu tun hatte, vorgesetzt, was nur moglich war, indem man Phusatī zur M u t t e r V.s machte; denn fur seine Gattin stand der Name Maddī ja fest, wahrend der der Mutter eben in den Gāthās gar nicht genannt war. Die karmische Verknüpfung mit Mahāmāyā ist selbstverständlich erst spate buddhistische Zutat. Wie weit in der Prosa-Erzählung echte Teile der zu den Dasavaragāthās gehörenden Geschichte erhalten sind, ist nicht auszumachen. Jedenfalls hat man es aber nicht fur nötig gehalten, auch die andern Hauptpersonen der V.-Geschichte nachtraglich mit Vorgeburtsgeschichten auszustatten.

Die Vorgeschichte der Verschenkung des weißen Elefanten wird nur in der Prosa erzahlt. Sie findet sich bis in die Einzelheiten ubereinstimmend, aber doch in anderm Wortlaut, wieder im 1. Teil des Kurudhammaj. (276), und zwei weitere Parallelen stehen im Mahā-

vastu[22]). Es ergibt sich daraus, daß diese Geschichte nicht individueller Bestandteil des VJ ist, sondern daß hier ein gängiges Motiv, ein Klischee verwandt ist — sei es schon in der ursprünglichen Erzählung, sei es erst vom Verfasser unserer Prosa. Besonders fällt dabei auf, daß die in der Prosa des VJ wie des Kurudhammaj. so wesentliche Begründung für den Wert des Elefanten, daß er nämlich Regen bringt, in den Gāthās des VJ mit keinem Wort erwähnt wird, obgleich die entrüsteten Śibis den Wert des Tieres sehr ausführlich dartun: auch die tibetische und chinesische Version wissen nichts davon. Das spricht doch sehr dafür, daß die jetzt in der Prosa erzählte Geschichte n i c h t die ursprüngliche ist. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß in Kṣemendras Avadānakalpalatā (23. 16 bis 24) und in der tibetischen Version[23]) der Elefant gar nicht in der Stadt, sondern bei einem Ausritt in den Wald anläßlich des Frühlingsfestes verschenkt wird[24]). Aus den Gāthās erfahren wir über Ort und Umstände der Schenkung gar nichts[25]).

---

[22]) Charpentier bemerkt WZKM 24, 355, Anm 2· „Übrigens zeigen die Parallelversionen im Mahāvastu I, p. 286, 22—288, 10 (über den Elefanten des Königs von Benares, der einer Epidemie im Videhareiche ein Ende machte) und ibid. p 288, 13—290, 7 (über den Büffel des Königs von Anga der es ebenso im Māgadhareiche tat), daß hier [im Kurudhammaj] in der Pālisammlung zwei ursprünglich ganz voneinander unabhängige Jātakamotive in einen Rahmen hineingestopft worden sind" — Die g. J 276, 3, mit der der König den Elefanten verschenkt

dadāmi vo, brāhmaṇā, nāgam etaṃ
rājâraham rāja-bhoggam yasassinaṃ
alaṃkataṃ hema-jālâbhichannaṃ
sasārathiṃ, gacchatha yenakāmaṃ

kehrt im Mahāv (287, 19—288, 1) wieder, ist aber von Senart als Prosa gedruckt.

dadāmi te, brāhmaṇa, nāgam imam
alaṃkṛtaṃ hema-jālena channaṃ
rājârhaṃ rāja-bhogyaṃ udāram
sasārathiṃ. gacchahi yenakāmaṃ.

[23]) Schiefner, Tibetan Tales S 258 f

[24]) Die chinesische Version (Chavannes, Cinq cent contes T 3 S. 366 f) ist ganz abweichend die Brahmanen melden sich am Tor des Palastes, V kommt heraus und holt ihnen auf ihre Bitte aus dem Stall erst einen andern Elefanten, dann, da sie auf den weißen bestehen, diesen

[25]) In Sanchi erfolgt sie in der Stadt. Zweimal stehen sich dort e i n Brahmane mit bittend zusammengelegten Händen und V auf dem Rücken des Elefanten

g. 20a, b: *parūḷha-kaccha-nakha-lomā panka-dantā rajassirā* steht ebenso J 495, 17, im acc. sing. J 496, 9; noch öfter erscheinen beide Pādas einzeln (b z. B. VJ 353). PTSD bringt es fertig, *parūlha*° auf zwei nebeneinanderstehenden Spalten völlig verschieden zu erklären; s. v. *kaccha*[1]: „with nails and hair like long-grown grass"; s. v. *kacchā*[2]: „with long-grown finger-nails and long hair in the armpit." Über die völlige sprachliche Unmöglichkeit der zweiten Erklärung braucht kein Wort verloren zu werden; aber auch die erste überzeugt nicht. Anderseits vermißt man doch geradezu in der Beschreibung der ungepflegten Männer neben Nägeln und Körperhaaren das Haupthaar; und da dieses im Skt. auch *kaca* heißt, wird man nicht zweifeln, daß sich dieses Wort hinter *kaccha* versteckt und zu übersetzen ist: „mit lang gewachsenen Haupthaaren, Nägeln und Körperhaaren". Zur Entstellung von *kaca* in *kaccha* könnte man etwa die von *khattā (kṣattr)* in *kattā* vergleichen oder auf Geiger § 40b verweisen; aber sicher hat die häufige Verbindung von *kaccha* „langes Gras, Schilf" mit dem Verbum *(pa)ruh* dazu beigetragen, vgl. etwa J 541, 15: *parūḷha-kacchā tagarā rūlha-kacchā vanā nagā*, oder Sn 20: *kacche rūlha-tine*. — *rajassira* wird allgemein als **rajaḥśiras* verstanden (Rouse: „with dust on poll", Dutoit: „mit... staub'gen Köpfen"; PTSD s. v. *pankadanta*: „with ... dust on their heads, from travelling"). Zu zeigen, daß dies falsch ist, genügt schon J 498, 19: *mā kāsi kammāni rajassirāni*; denn man wird ja von Handlungen, die jemand unterlassen soll, nicht sagen, daß sie Schmutz auf dem Kopfe haben. Daß das Wort = *rajasvala* ist, beweist Suparnādhyāya 16, 5, wo die von Vinatā dem Suparṇa gegebene Beschreibung des Brahmanen mit den Worten beginnt: *rajasvalo jaṭilaḥ pankadantaḥ*. In *rajassira* ist das nachtonige *a* zu *i* reduziert (Geiger § 19); das *r* statt *l* aber erscheint auch Mahāvastu III 384, 3 in der Fragestrophe

---

gegenüber, bei der zweiten Darstellung (hinter der ersten) erhebt V. die Hand im Redegestus. er spricht also die Schenkungs-Gāthā 22 Wiederum dahinter aber sehen wir ihn das Schenkungswasser v o n e i n e m B a l k o n aus demBrahmanen über die Hand gießen, was wiederum zu unserer Proaserzählung nicht stimmt. Sicher hat diese Darstellung in Sanchi die größte Wahrscheinlichkeit für sich, die echte alte Version wiederzugeben, zu deren genauer Rekonstruktion sie aber natürlich nicht ausreicht

des Nāgakönigs Elapattra: *kiṃ sva adhipatī rājā kathaṃ bhoti rajassvaro*. Diese Zeile wiederum lautet im Dhammapada-Kommentar (III 231): *kim su adhipatī rājā kim su rājā rajissaro*, und die gleiche Form *rajissaro* (nicht in PTSD) erscheint auch in der Antwort-Gāthā III 233 und in der Erklarung dazu. Da es sich aber hier im Grunde nur um ein einziges Vorkommen handelt und das *i* fur *a* in betonter Silbe wenig wahrscheinlich ist, darf man wohl *rajissara* als Fehler fur das haufig und gut bezeugte *rajassira* betrachten. Nach Wackernagel-Debrunner, Altind. Gr. II, 2 § 727 stehen als denominative Suffixe *-vara* und *-vala* nebeneinander (wobei allerdings neben 15 Beispielen mit *-vala* nur zwei mit *-vara* gegeben werden: *dhārāvara* und *dhīvara*). Die Möglichkeit eines alten *rajasvara* neben *rajasvala* ist also nicht auszuschließen; wahrscheinlicher durfte ein „hyperpalistisches" *r* (Luders B. § 30—46) vorliegen, indem von einem **lajassila* versehentlich b e i d e *l* zu *r* palisiert bzw. sanskritisiert wurden.

Zu g. 21 schreibt Fick S. 150: „Die Lesart *raṭṭhavaḍḍhana* in 21 wurde ich in *raṭṭhavaḍḍhanaṃ* von B[d] verbessern [das sich dann also auf den Elefanten bezoge!]. Das Epitheton „Reichsvermehrer" auf V. bezogen ist hier ebenso sinnlos wie in 23, da ja V. wegen seiner unpolitischen Handlungsweise eher die Bezeichnung „Reichsverderber" verdiente. Trotz dieser Sinnlosigkeit wendet nachher der mönchische Bearbeiter das Beiwort mit besonderer Vorliebe auf V. an, so Vers 139, 144, 145, 467, 624, 738, 785" In einer Anmerkung fugt Fick hinzu: „Die Annahme, daß dieser Anwendung die Absicht zugrunde gelegen habe, V. als einen „Mehrer des Reiches an geistigen Gutern" zu bezeichnen, wurde dem Redaktor des PJ doch wohl zuviel Ehre antun" Mir scheint gegenuber solchen Spekulationen deutlich, daß *Sivīnam ratthavaddhana* — einer von den zahllosen ständig wiederkehrenden Pādas — ein stehendes Epitheton, eine rein formelhafte Bezeichnung der Śibikonige ist (in g. 172, 199, 240 auch von V.s Vater, J 499, 26 auch des seine Augen verschenkenden Konigs), die ihnen im Stil der Jātaka-Dichtung ohne jede Beziehung zur Situation oder ihrem jeweiligen Verhalten beigelegt wird. In g. 21 ist sie ohne jeden Zweifel Anrede der Brahmanen an V., und

in g. 37, wo die Hss. °*na*, °*naṃ* und °*no* zur Wahl stellen und F. °*na* druckt, kann man allenfalls zweifeln, ob Anrede an V.s Vater *(°na!)* oder Epitheton V.s *(°no)* vorliegt. Wenn gegenüber mehr als zwei Dutzend Stellen, wo *Sivīnaṃ ra°* Beiwort der Śibikönige ist[26]), nur zweimal — in der g. 29 wiederholten Zeile g. 26: *hatthināge padinnamhi Sivīnaṃ raṭṭhavaḍḍhane* — der Elefant das gleiche Beiwort erhält, so wird er damit ausnahmsweise auf eine Stufe mit den Śibikönigen gestellt; es erhebt sich aber der dringende Verdacht, daß auch in diesem einen Halbverse der *raṭṭhavaḍḍhana* gar nicht der Elefant, sondern V. ist — sei es, daß °*ne* Verkürzung des instr. °*nena* (Geiger § 79, 6), oder daß ein instr. °*nā* zu °*ne* verderbt ist, oder daß (vielleicht nachträglich) bei diesem Pāda- und Zeilen-Zusammensetzspiel der Pāda *Sivīnaṃ ra°* ohne übertriebene Rücksicht auf die Grammatik eingebaut ist. Daß der Elefant in späteren Versionen (Kṣemendra, Tibeter) den Namen Rājyavardhana trägt, ist natürlich kein Gegenbeweis. Von dem „mönchischen Bearbeiter" aber, den Fick überall wittert, kann ich in den V e r s e n — abgesehen von den Cp-Zitaten und vielleicht einem halben Dutzend als späterer Einschub nachweisbarer Strophen — auch nicht eine Spur entdecken.

Die Besprechung von g. 30, 31 a, b (wiederholt als 46; 53 c, d, 54; 57) muß etwas ausholen. Wenn in den Jātakas des Mahānipāta die Beteiligung der Gesamtbevölkerung an einem Ereignis oder einer Handlung ausgedrückt werden soll, geschieht dies in nicht weniger als acht Fällen[27]) so, daß mit einer zweiten Halbstrophe, die die betreffende Handlung beschreibt (etwa *bahuṃ annañ ca pānañ ca paṇḍitassâbhihārayuṃ*) als erste Strophenhälfte verbunden werden die Zeilen:

a) *orodhā ca kumārā ca vesiyānā ca brāhmaṇā*
b) *hatthārūhā anīkaṭṭhā rathikā patti-kārikā*
c) *samāgatā jānapadā negamā ca samāgatā.*

---

26) Außer den schon genannten noch g 143, 196, 457, 464, 608, 773—776, 778 bis 781.

27) J 538, 25—27; 66—68, J 545, 183—5; 187—9; 198—200; 202—4; 309—11; J 546, 192—4

22

VJ 779 f. liefert noch einen neunten Fall, in dem aber die dritte Zeile fehlt. In diesem Klischee treten also auf in c) die zusammengeströmte Land- und Stadtbevölkerung, in b) die Truppengattungen des viergliedrigen Heeres. Dann fällt es aber doch schwer zu glauben, daß in a) „die Haremsfrauen und die Prinzen, die Vaiśyas und Brahmanen" gemeint sein sollten und nicht vielmehr die Angehörigen der vier Varṇas. Dies fällt noch schwerer, wenn wir nunmehr sehen, daß VJ 30 f.

uggā ca rājaputtā ca vesiyānā ca brāhmaṇā
hatth'ārūhā anīkaṭṭhā rathikā patti-kārikā
kevalo câpi nigamo Sivayo câpi samāgatā

nichts ist als eine individuelle verkürzende Variante des obigen Schemas.

Was zunächst das beiden Formen der Zeile gemeinsame *vesiyānā* angeht, so wird es im PTSD als „gen. pl. formation" wie *gimhāna* und *vassāna* erklärt, und dies, obwohl s. v. *vassāna* Kerns evident richtige Ableitung aus **varṣāyaṇa* und s. v. *vesiyāna* die Sn 455 überlieferte Form *vessāyana* zitiert werden. Es liegt auf der Hand, daß *vesiyāna* und *vessāyana* beide auf **vaiśyāyana* zurückgehen. Ersteres ist die korrekte Ostform (mit *i*-Epenthese und Kontraktion von *āya* zu *ā*), letzteres die ebenso korrekte Westform (mit Assimilation von *śy* zu *ss*). Die Herausgeber bemerken zu Sn 455: „C^b *vessāno* (the metre requires **vesiyāno*)." Das heißt also die auf Kosten des Metrums in den Text eingeführte Westform muß wieder durch die ursprüngliche Ostform ersetzt werden! — Mit *-āyana* werden bekanntlich Patronymica gebildet. Wir dürfen also ein **vaiśyāyana* einem **vaiśyaputra* gleichsetzen; dieses aber bezeichnet ganz einfach den Angehörigen des Vaiśya-Standes[28]).

Sn 455 antwortet der Buddha dem Brahmanen, der ihn nach seiner jāti gefragt hat:

na brāhmaṇo no 'mhi ca[29]) *rājaputto*
na vesiyāno uda koci no 'mhi,

[28]) Vgl Verf, ZDMG 100, 357 ff

[29]) So ist doch wohl das *na* der Ausgabe auch gegen die Hss zu verbessern.

„Ich bin weder Brahmane noch Rajpute noch Vaiśya noch überhaupt (Angehöriger) irgendein(er Kaste)." Genau wie hier steht auch VJ 30 *rājaputtā* zweifellos als Bezeichnung des Kṣatriya-varṇa. Zu *uggā* schreibt Fick (S. 150): „Im PJ gehn bei der Aufzählung, wie im Piṭaka üblich, voran die „erhabenen Königssöhne". Unter Ugga möchte ich nicht, wie Cowell-Rouse und ihm folgend Dutoit es tun, die Mischkaste der Ugras verstehen, sondern es mit dem Kommentar, der es als *uggatā* „erhaben", *paññātā* „berühmt" erklärt, als Attribut zu *rājaputtā* auffassen." Diese Auffassung wird selbstverständlich durch das doppelte *ca — ca* ausgeschlossen. Es steht also die Mischkaste der Ugras da, wo wir eigentlich die Śūdras erwarten würden. Und ihr entspricht in der gewöhnlichen Form der Aufzählung, die ebenfalls die Śūdras nicht nennt, das *orodhā*. Nun lesen wir allerdings J 546, 162:

iṃgha passa, mahārāja, suññam antepuraṃ tava;
orodhā ca kumārā ca tava mātā ca, khattiya,
ummaggā nīharitvāna Vedehass' upanāmitā,

was natürlich nur heißen kann: „Schau, Großkönig, dein Frauenpalast ist leer: Haremsfrauen und Prinzen und deine Mutter, o Fürst, sind durch den Tunnel herausgeholt und zu Vedeha gebracht worden." Diese Bedeutung von *orodhā* stimmt ja auch zu der von Skt. *avarodhāḥ*. Trotzdem möchte ich angesichts der Variante VJ 30, die doch s i c h e r die vier Varṇas meint, wenigstens zu erwägen geben, ob in der Formel *orodhā ca kumārā ca vesiyānā ca brāhmaṇā* nicht *kumārā* ein Synonym von *rājaputtā* ist und *orodhā* die Śūdras oder Parias bedeuten könnte, die ja ebensogut als die „abgeschlossenen", „abgesonderten" bezeichnet sein könnten wie die Haremsdamen[30]).

Die Anklagerede der Śibis gegen V. beginnt mit den Worten (g. 32): *vidhamaṃ, deva, te raṭṭhaṃ. vidhama* wird vom PTSD kurzerhand zu *vidhamati* gestellt und *vidhamaṃ te raṭṭhaṃ* mit „is ruined" erklärt; Rouse übersetzt „Thy realm is ruined", Dutoit: „Zerstört, o König, ist dein Reich." Leider sagt uns niemand, welche Form des

[30]) Leider wurde Ficks „Soziale Gliederung" gedruckt, bevor der 6 Band von F.s Jātaka-Ausgabe erschien Dadurch sind Fick neben vielem anderem besonders wertvollem Material auch alle hier besprochenen Stellen entgangen

Verbums *vidhamati* denn *vidhama* sein soll; die Ableitung ist grammatisch völlig unmöglich. *vidhama* ist ohne Zweifel = Skt. *vidhava*; dieses bedeutet nach dem pWB „von einem Lande s. v. a. seines Fürsten beraubt". Den Śibis wiegt also der Verlust des Elefanten ebenso schwer. Der Wechsel von *v* zu *m* — falls nicht überhaupt in *vidhavam* zu verbessern ist — hätte nach Geiger § 46, 4 nur in Damiḷa gegen Skt. Draviḍa eine Parallele; mehr Beispiele bieten die Prakrits und besonders der Apabhraṃśa (Pischel § 261).

In der den Elefanten beschreibenden Zeile g. 35a, b:

sa-seta-cchattam sa-upatheyyaṃ sâthabbaṇaṃ sa-hatthipaṃ

hat Pāda a 10 Silben. Das *sa-* von *sa-seta°* ist zu streichen; in *°upa°* steht, wie öfters, Doppelkürze für schwere 6. Silbe der Pathyā[31]), was als unanstoßig gelten muß. Von den vier *sa-* der Zeile ist einzig das erste zwar möglich, aber überflüssig, da *seta-chhattaṃ* als Bahuvrīhi stehen kann; daß dies dann durch die Schreiber den übrigen Attributen durch Zufügung des *sa-* angeglichen wurde, ist nur zu verständlich.

g. 36—44 enthalten so, wie sie dastehen, mehrere Ungereimtheiten. g. 36 f. entrüsten sich die Śibis: Speise, Trank, Kleidung usw. wären für Brahmanen passende Geschenke, aber wie kann V. den Elefanten verschenken! Überraschend folgt in 38 gleich die Drohung: „wenn du dieses Wort der Śibis nicht tust...", ohne daß eine Forderung überhaupt schon gestellt wäre. g. 39 f. weigert sich der König heftig, V. zu verbannen (was noch gar nicht gefordert war!) und fährt 41 unvermittelt fort: wie kann ich meinen Sohn V. mit dem Schwert töten? Darauf antworten die Śibis g. 42, daß sie nicht Tötung verlangen, sondern nur Verbannung, und dieser Forderung gibt der König jetzt (g. 43 f.) ohne weiteres nach: „Wenn dies der Śibis Wille ist, so will ich dem nicht zuwiderhandeln..." Es ist klar, daß hier die Strophen völlig durcheinander geraten und vielmehr wie folgt zu ordnen sind: auf die erste, g. 35 endende Anklage der Śibis erwidert der erschrockene König in der Annahme,

---

[31]) Zum Beispiel *parūlha kaccha nakha-lomā* (s oben), oder das häufige *kacci daṃsā ca makasā ca* (vgl. F. Bd VII Index III).

daß man V. ans Leben wolle, mit g. 41: „Schande wäre es und Sünde, wollte ich mich an ihm vergreifen, wie kann ich meinen Sohn V. mit dem Schwert umbringen?" Die Śibis antworten g. 42: „Töte ihn nicht mit dem Schwert[32]), sondern verbanne ihn!" Dessen weigert sich der König energisch (g. 39 f.), aber die Śibis entgegnen mit einer erneuten Anklage (36 f., s. oben), die in die Drohung ausläuft (g. 38): „wenn du das nicht tust, werden die Śibis dich samt deinem Sohn gefangen setzen *(hatthe karissare)*." Auf diese massive Drohung erst gibt der König nach und spricht die Verbannung für den folgenden Morgen aus. Die richtige Strophenfolge ist also: 35, 41, 42, 39, 40, 36—38, 43. Der Ursache der eingetretenen Verwirrung kommt man vielleicht näher, wenn man feststellt, daß bei der richtigen Anordnung eine dreimalige Rede und Gegenrede stattfindet, die im jetzigen Text auf eine zweimalige reduziert ist: je zwei Reden der Śibis und des Königs sind in eine zusammengezogen. Im übrigen ist es klar, daß die Verbindung altüberlieferter Strophenreihen mit mehr oder minder freien Prosa-Zwischensätzen besonders große Möglichkeiten für Störungen der richtigen Strophenfolge bietet.

g. 47 a, b, 49 a, b sind Varianten der achtmal (vgl. Bd. VII Index III) vorkommenden Zeile *tato ratyā vivasane* ... Hier dürfte *asmā ratyā* in *asyā* oder *assā* zu verbessern sein.

g. 48 c, 49 b: vgl. J 529, 54 c, d.

g. 58 f. sind bereits oben S. 5 als späterer Einschub nachgewiesen. Zu erörtern ist hier noch der Pāda 59 b, der ein mir nicht lösbares Problem aufgibt. Er stammt aus J 403, 5: *na viddesanti*[33]) *sappaññā disvā paṇḍitam āgate.* Nur diese Stelle berücksichtigend, konnte Lüders B. § 201 *yācakam* leicht als acc. plur. erklären; noch ohne Kenntnis dieser Erklärung hat U. Schneider, Mitt. d. Instit. f. Orientforschung 1953, S. 288, das Gleiche getan. Nun muß aber zur Erklä-

[32]) Der Text: *mā naṃ daṇḍena satthena, na hi so bandhanâraho, pabbājehi ca naṃ raṭṭhā* ... ist so unmöglich, da für a, b ein Verbum fehlt. Nach 41 a: *satthena ghātayāmase*, dürfte zu verbessern sein: *mā naṃ satthena ghāteyya (oder ghātehi)*; sollte *daṇḍena* eine in den Text geratene Glosse sein, die dann *ghāteyya* verdrängt hat?

[33]) So nach Lüders, B. § 201 für *ve dissanti* zu lesen.

rung von J 403, 5 b nicht nur unser Pāda 59 b (der g. 606 d noch einmal erscheint), sondern auch der zweimal, J 545, 312 und J 546, 195 vorkommende Vers herangezogen werden:

bahujjano pasanno 'si disvā paṇḍitam āgate,
paṇḍitamhi anuppatte cel 'ukkhepo pavattatha.

In beiden Fällen ist völlig eindeutig nur von e i n e m Weisen (Vidhura bzw. Mahosadha) die Rede und eine pluralische Auffassung oder Übersetzung von *paṇḍitam āgate* gänzlich ausgeschlossen. VJ 59 ließe sich *yācakam āgate* nur sehr gezwungen pluralisch übersetzen; das einzig Natürliche ist der sing.: den rechten Arm gäbe ich hin, wenn ich e i n e n darum Bittenden sähe. In J 403, 5 scheint wegen des pluralischen Subjekts die Auffassung von *yācakam* als plur. näher zu liegen; aber ich bin überzeugt, daß wir auch hier einen sing. vor uns haben. Wie Schneider gezeigt hat, ist J 403, 5 die Antwort auf die ursprünglich unmittelbar vorhergehende g. 403, 2, die erst später durch Einschub von 3 f. von 5 getrennt wurde. g. 2 aber lautet:

yācako appiyo hoti, yācaṃ adadaṃ appiyo,
tasmâhaṃ taṃ na yācāmi, mā me viddesanā ahu,

„Der Bittende (sing.!) macht sich unbeliebt, der die Gabe nicht Gebende macht sich unbeliebt, deswegen bitte ich dich nicht, damit kein Haß gegen mich entstehe", worauf der König antwortet: „Die Verständigen hassen doch nicht e i n e n B i t t e n d e n (sing. *yācakam*), wenn sie ihn kommen sehen." Der sing. wird bestätigt durch die Version des Mahāvastu (III 419,4): *naiva dviṣanti saprajñā, Asthisena, vanīpakam* (sing.!). H. Bechert, der (Münchner Stud. zur Sprachwiss Heft 6, S. 12 ff.) alle Stellen behandelt und das *-am āgate* als plur. = *-a-m-āgate* mit vor dem Sandhikonsonanten aus *-e* gekürztem *-a* erklären will, übersetzt J 545, 312 = 546. 195: „Die Volksmenge war erfreut, als sie sah, daß Weise *(sic)* herangekommen waren. Als der Weise *(sic)* angekommen war..." und meint dazu: „Anscheinend ist der Vers als typischer Schlußvers von Stellen her, wo der Plural berechtigt war, verschleppt und nur in seiner zweiten

Halfte der Situation angeglichen[34]).“ Abgesehen davon, daß Becherts pluralische Übersetzung von b einfach nicht möglich ist, fragt man sich vergebens, wo die andern Stellen sind, an denen der Plural berechtigt wäre. Daß aber die e i n e Stelle J 403, 5, selbst wenn sie pluralisch aufzufassen ware, als Modell drei mißbrauchlich statt des sing. gesetzte Plurale erklären sollte, wäre doch zuviel verlangt. Das Unbegreifliche ist, daß sich an keiner Stelle ein Schreiber gefunden hat, der die für jeden Anfanger auf der Hand liegende Korrektur in *-am āgatam* vornahm. Ich weiß das Rätsel nicht zu lösen, halte aber b e i d e besprochenen Erklärungen ebenso wie die von Ko. vorgeschlagene Auffassung des *āgate* als loc. absol. fur unmoglich.

Zu g. 67 f. schreibt Fick: „Von besonderer Geschmacklosigkeit ist im PJ der Hinweis auf die Wiederverheiratung der Maddī nach der Trennung von V. im 2. Halbvers von 67 und in 68. Vielleicht wollte der mönchische „Dichter“ dadurch die Gleichgultigkeit des Bodhisattva gegen menschliche Regungen zum Ausdruck bringen.“ Abgesehen davon, daß naturlich an dem Höhepunkt des Gedichts, der Verschenkung der Kinder und der Gattin, noch viel stärkerer Anstoß zu nehmen wäre, bezeugt die Bemerkung nur Ficks völlige Verstandnislosigkeit für den Geist der alten, durchaus vorbuddhistischen Dichtung und die Sitten der alten Zeit, die sie widerspiegelt. Daß V.s Ansinnen an Maddī angesichts seiner Verbannung bzw. Pravrajyā, die für ihn den bürgerlichen Tod bedeutet[35]), etwas ganz Normales ist, zeigt etwa Uttarajjhāyā 13, 25:

> *taṃ ekkagaṃ tuccha-sarīragam se*
> *cii-gayaṃ dahiya u pāvageṇaṃ*
> *bhajjā ya puttā vi ya nāyao ya*
> *dāyāram annaṃ aṇusaṃcaranti,*

„Nachdem sie diesen seinen einsamen, leeren Leichnam auf dem Scheiterhaufen mit Feuer verbrannt haben, suchen sich Gattin,

[34]) Der weitere Hinweis auf 546, 190: *evam eva, mahārāja, paṇḍitaṃ hi sukhāvahā* ist abwegig, da diese Lesart der singhales. Hss. (Bd: °*to hi*) ohne Zweifel mit F. in °*tā hi* zu verbessern ist (vgl. 189: *susukhaṃ vata saṃvāso paṇḍitehi).*

[35]) Vgl spater g. 185 ff., wo Maddī ihren Entschluß, mit in den Wald zu ziehen, durch Ausfuhrungen uber das harte Los der W i t w e begrundet

Kinder und Verwandte einen anderen Versorger." Schließlich aber genugt es ja, auf die tugendreiche Damayantī zu verweisen, die im Nalaliede vorgibt, einen zweiten Svayamvara halten zu wollen, weil man ja nicht wisse, ob Nala noch lebe[36]). Mag das auch nicht ihr Ernst, sondern nur eine List sein, so besagt es doch genug, daß König Ṛtuparṇa der Botschaft ohne weiteres Glauben schenkt und an dem angeblichen Vorhaben offenbar keinerlei Anstoß nimmt.

g. 69 sagt V.: *saṃsayo jīvitam mayhaṃ ekakassa brahā-vane,* was Dutoit ubersetzt: „Das Leben ist mir zweifelhaft..." Auch PTSD kennt *samsaya* nur als „doubt"; aber Skt. *saṃśaya* heißt geläufig auch „Gefahr". Zweifellos ist zu verbessern *saṃsaye,* „mein Leben ist in Gefahr", vgl. etwa Vasudevahiṇḍi 137, 26: *mahante hu samsae vattae so vijjāharo,* „Dieser Vidyādhara ist in großer Gefahr". *samsayo* ist vielleicht Fehlubersetzung eines für einen nom. gehaltenen östlichen loc. *samsae;* die Form ist dann den Luders B. § 20 f. aufgezählten Fallen zuzufugen.

g. 70 lies *abhu me, kathan nu bhanasi!* und vgl. dazu CD s.v. *abbhu;* im PTSD ist das Lemma *abhumma* zu streichen.

g. 74 f. = J 529, 57 f., deren Pādas 57b: *poto anveti pacchato* und 58b: *pattam ādāya pacchato* den veränderten Verhältnissen des VJ angepaßt sind. Nach 529, 58c ist (mit B[d]!) VJ 75c zweifellos *gamissāmi* in *bhavissāmi* zu verbessern.

g. 76—98 werden von der Prosa *Himavanta-vannanā* genannt. Die Verse enthalten nichts, was diese Bezeichnung rechtfertigte, und wie später zu zeigen, spielt die Geschichte wahrscheinlich nicht im Himalaya, sondern in den Bergen Orissas.

g. 77, 79, 81, 83 ist natürlich *kīlante* statt *kilante* zu lesen.

Für *vana-vikāse* g. 87 gibt PTSD „opening in the forest" an; aber *dubhato vana-vikāse yadā dakkhisi kāmadam* durfte eher heißen: „wenn du auf beiden Seiten das Erbluhen des Waldes erblicken wirst"; der Ko. glossiert das Wort mit *vana-ghaṭāyo. kāmadaṃ* kann so nicht richtig sein. Im Ko. dazu lesen die Singhalesen: *kāmadā ti mayham sabba-kāmadada;* es liegt also der voc. *kāmada* vor.

---

[36]) 18, 26 *sūryodaye dvitīyaṃ sā bhartāraṃ varayiṣyati / na hi sa jñāyate vīro Nalo jīvati vā na vā*

Das dunkle *pañcamālinaṃ* in g. 88 b soll nach PTSD vom Ko. mit „*pañcangika-turiya-saddo viya*“ erklärt werden, tatsächlich gehören aber diese Worte zur Erklärung von g. 91!

g. 95 und 97 unterscheiden sich nur durch den Zusatz einer mittleren Zeile in 97; 96 und 98 haben den 1. Pāda gemeinsam. Nach den Stilgewohnheiten der Jātaka-Dichtung sollte dann die Reihenfolge dieser Strophen sein: 95, 97, 96, 98.

g. 100 und g. 103 bieten die ersten Beispiele von Śloken mit fünf Pādas. F. hat beide durch Streichung der inhaltlich entbehrlichen Pādas *rajjuyā bajjha miyyâhaṃ* bzw. *hitam sabbassa raṭṭhassa* normalisiert. Aber an anderen Stellen sind die zusätzlichen Pādas grammatisch nicht entbehrlich; so z. B. 143 und 144 c—e: *bāhā paggayha pakkanduṃ / nikkhamante mahārāje / Sivīnaṃ raṭṭhavaḍḍhane*, und hier hat F. sie stehen lassen; ebenso 773—776, 778—781, wo jedesmal auf einen c-Pāda mit dem verbum finitum nochmals eine volle c—d-Zeile folgt mit dem Refrain *Vessantare payātamhi Sivīnaṃ raṭṭhavaḍḍhane*. Beide Refrains (*nikkhamante* .. und *Vessantare* ..) kommen auch als Zeilen normaler 4-Pāda-Strophen vor. In 164, 166, 300 *aghan taṃ patisevittha / vane vāḷa-migâkiṇṇe / khagga-dīpinisevite*, folgt ebenfalls auf einen c-Pāda mit dem verbum finitum noch eine volle Zeile als Refrain; und hier hat F. wieder normalisiert durch die inhaltlich mögliche, aber sicher unberechtigte Streichung von *vāḷamigâkiṇṇe khagga*. Normalisiert hat er endlich auch g. 273: *aññaṃ bhattāraṃ vindiṃsu / [ye taṃ jiṇṇassa*[37]) *pādaṃsu] / evaṃ dahariyaṃ satiṃ*[38]), und g. 314: *ahaṃ jānan ti yo vajjā / [tāya so ekavācāya] / pasave puññaṃ anappakaṃ*[39]). Bei 273 liegt in *ye taṃ* ... *satiṃ* wiederum ein Refrain auch normaler Strophen vor.

Wir haben so im VJ nicht weniger als 17 5-Pāda-Śloken. In allen Fällen handelt es sich dabei metrisch gesehen um eine Verdoppe-

---

[37]) Gedruckt: *jiṇṇa*.

[38]) Gedruckt: *sati*.

[39]) Auch ohne Änderung der Schreibung metrisch zu lesen: *puññ' anappakaṃ*; so auch in zahlreichen anderen Fällen, z. B 279 b: *purisānaṃ abhipatthitā*; oft wird das *-aṃ* aber auch in der Schreibung elidiert, vgl. etwa 641—646 bei den Zahlworten: *dutiy' etaṃ varaṃ vare* usw.

lung oder Wiederholung des 3. Pāda; nie wird ein gerader Pāda, nie ein Pāda der 1. Zeile doppelt gesetzt — und diese Gesetzmäßigkeit zeigt, daß wir es mit einer Erscheinung zu tun haben, die wir als Entartung empfinden mögen (sie hat ja auch keine Schule gemacht), die aber jedenfalls in der hier vorliegenden Phase volkstümlicher Dichtung als unanstoßig galt. Es braucht kaum näher ausgeführt zu werden, daß sie sich nur erklärt durch die übermaßige Verwendung von Refrains, festen Zeilen und Pādas usw., die die poetische Komposition oft genug geradezu als eine Art Zusammensetzspiel erscheinen läßt. Das VJ zeigt diese Technik besonders reich entwickelt und hat daher auch eine sonst nirgends erhorte Menge von 5-Pāda-Śloken. In den Gāthās des Mahānipāta habe ich überhaupt nur noch drei weitere, aber sichere Fälle gefunden. J 545, 198—200 lautet in dem oben (S. 22—24) besprochenen Klischee *(orodhā ca kumārā ca* usw.) die 2. Zeile: *bāhā paggayha pakkandum / yakkho brāhmanavaṇṇena / Vidhuraṃ ādāya gacchati.* F. hat den mittleren Pāda gestrichen. J 546 I, 61 lautet:

haram annañ ca pānañ ca / vattha-senâsanāni ca
aññadatthu harā santā / te ve rājā piyā honti / kan tena-m-abhipassasi.

F. hat den Pāda *aññadatthu*... gestrichen, der aber kaum entbehrlich ist. Noch mehr gilt das von dem von ihm gestrichenen Pāda *ehi dāni*... von J 546 II, 49:

nivesanāni māpetvā / Vedehassa yasassino
ath' assa pahiṇī dūtaṃ: / ehi dāni, mahārāja, / māpitan te nivesanaṃ.

Es ist demnach klar, daß wir auch nicht diejenigen 5-Pāda-Śloken, bei denen das zufallig moglich ist, durch Streichungen normalisieren dürfen, daß also F.s Streichungen samtlich ruckgangig zu machen sind.

g. 102 a, b = J I 202 Z. 3; vgl. dazu J 540, 90 f.

g. 123 ist (mit Oldenberg, Jātaka-Studien S. 430, Anm. 2) statt *Indassa gottassa ulūkassa* zu lesen *Inda-sagottassa u°*; die Eule hat das gleiche Gotra wie Indra, weil sie wie er Kauśika heißt.

g. 124—131 sind eine erweiterte Parallele zu J 543, 75—78.

g. 135 = 543, 80 *(Bhūridatta-nivesane)*, = 545, 181 *(Vidhurassa nivesane)*.

g. 138 *mā ca kañci vanibbake...*: den acc. pl. *kañci* = *kāṃścid* (C^k *kanti*, B^d *kiñci*) verzeichnen, soviel ich sehe, unsere Grammatiken nicht.

g. 146 a: metri causa ist das zweite *ye* zu streichen.

g. 150: statt *ajānīye* lies *ājā*° (vgl. J 529, 46 u. öfter).

g. 155: metri causa ist das zweite *pīta* zu streichen und zu lesen: *pītālaṃkāra-vasanā*.

g. 139 a, b: *te su mattā kilantā ca sampatanti vanibbakā*. Wenn die Bettler *kilantā* sind, können sie schwerlich gleichzeitig *mattā* „(freude)trunken" genannt werden; auch die andern möglichen Bedeutungen von *matta* passen nicht. Vielleicht darf man lesen *te sum-attā* = *ārtāḥ*. Zwar ist, wie es scheint, bisher nur *aṭṭa* belegt, aber ein *atta* ist sicher lautlich ebensogut möglich und würde der Bedeutung nach neben *kilantā* sehr gut passen (Ko.: *mattā viya ca kilantā viya ca hutvā)*.

S. 504 Z. 31 lies *khīra-paṭicchana*°.

g. 174: das sinnlose *nadīn' ūpanisevite* ist zu verbessern in *nadīn' ūpanisevino* und dieses grammatisch mit dem folgenden *sappā ajagarā* zu verbinden: „an den Flüssen hausende Boas". *t* und *n* werden häufig verwechselt (vgl. sogleich zu g. 177), das *-e* ist durch die acc. pl. in Pāda *a* verursacht.

g. 177: *tikkh'aggā tippahārino* zu verbessern in *tikkh'aggāni (p)pahārino*.

g. 179 druckt F.: *ghore dumagge suplavangame* und kann sich auf den Ko. berufen, der schreibt: *ghore ti virūpe, suplavangame ti makkaṭe*. Zweifellos machte der Kommentator, als er dies schrieb, gerade eines jener Schläfchen, vor denen angeblich auch Homer nicht sicher war: unmöglich könnte er sonst den loc. plur. *dum' aggesu* verkannt haben. Der wackere Burmese (B^d) aber sagte sich mit gewohntem Scharfsinn: wie können Affen, die gerade erst *ghora* genannt wurden und von denen Maddī Gefahr drohen soll, g u t e Affen *(su-pla*°*)* heißen? und flugs verbesserte er Text und Ko. zu

du-pla° „die b ö s e n Affen". Der Fall ist lehrreich, weil er zeigt, wie Lesarten entstehen können und auf was man beim Ko. gefaßt sein muß.

g. 183 druckt F.:

kāsaṃ kusaṃ poṭakilaṃ usīraṃ muñjapabbajaṃ
urasā padahessāmi, nâssa hessāmi dunnayā.

PTSD gibt s. v. „*padahati [pa + dhā]*" für diese Stelle als Bedeutung an „to confront, take up, fight against, stand" und übersetzt sie: „I shall stand against the grasses with my chest"; dazu die Bemerkung: „C. expl^s by *dvedhā katvā purato gamissāmi*, i. e. break and go forward."Aber die Form *padahessāmi* existiert überhaupt nicht. Im Text lesen alle drei Hss. *panudahessāmi*, und das *padahessāmi* im Ko. ist nur durch versehentliche Auslassung eines °*nu*° entstanden; das beweist die Strophe Thag. 27 und 233:

dabbaṃ kusaṃ poṭakilam usīraṃ muñjapabbajaṃ
urasā panudahissāmi vivekaṃ anubrūhayaṃ.

Hier beschreibt also ein Mönch, wie er, um in die Einsamkeit zu flüchten, sich durch das dichteste Dschungelgras zwängen will; und mit dem gleichen Verse beteuert Maddī ihre Entschlossenheit, ihrem Gatten „durch Dick und Dünn" bis in die entlegenste Einöde zu folgen. *urasā panudahessāmi* wird vom J Ko. ganz richtig erklärt: „(das Gras) zerteilend werde ich vorwärts gehen". Sehr auffallig bleibt allerdings (wie schon Geiger § 155 bemerkt) das fut. *panudahessāmi* (der Thag.-Ko. erklart es durch *panudissāmi*).

g. 184 lautet:

bahūhi vata cariyāhi kumārī vindate patiṃ
udarass' uparodhena gohan'ubbeṭhanena ca.

Pāda *a* ist = J 480, 20 a, wo F. *vatacariyāhi* druckt (also *vrata*°? schwerlich richtig). — Die 2. Zeile wird von Rouse übersetzt: „ready to roll up balls of dung, ready for fasting too", wozu er bemerkt. „gohanaṃ is cowdung (see V 246). I take this to refer to the patties of cowdung used as fuel." Aber J V 246 heißt der Kuhmist, mit dem fünf Bosewichte zur Strafe besprengt werden sollen, wie gewohnlich

gomaya, und *gohana* = Kuhmist ist reine Phantasie. Trotzdem hat sich Dutoit davon irreführen lassen; er übersetzt: „durch das Umwickeln auch mit Kuhmist“, was völliger Unsinn ist. Die ganz richtige Erklärung des Ko. (F. scheint ihren Anfang, nach der Nicht-Abteilung der Worte zu schließen, nicht verstanden zu haben) lautet: *visāla-kaṭiyo* (so mit C[ks]!) *nata-uttara-passā va itthiyo sāmikaṃ labhantîti katvā gohanunā kaṭi-thālakam koṭṭhāpetva veṭhanena passāni upanāmetvā kumārikā patiṃ paṭilabhanti,* „Weil sie sich sagen: nur Frauen mit breiten Hüften und eingebogenen (konkaven) oberen Flanken bekommen einen Mann, verschaffen sich die Mädchen einen Gatten, indem sie sich mit einem Rinderkinnbacken die Hüfte schlagen lassen und die Taille durch Umschnüren einwärts biegen.“ Das Schlagenlassen mit dem Rinderkinnbacken war nach Cullavagga X 10, 2 bei den Nonnen üblich und erregte bei den Laien solchen Anstoß, daß der Buddha es ebenso wie andere Toilettenpraktiken verbot: *tena kho pana samayena bhikkhuniyo aṭṭhillena jaghanaṃ ghaṃsāpenti, gohanukena jaghanaṃ koṭṭāpenti, hatthaṃ koṭṭāpenti, hattha-kocchaṃ koṭṭāpenti, pādaṃ koṭṭāpenti, pāda-kocchaṃ koṭṭāpenti, ūruṃ koṭṭāpenti, mukhaṃ koṭṭāpenti, danta-maṃsaṃ k.,* „Damals ließen sich die Nonnen mit einem Rinder-Beinknochen das Gesäß massieren, mit einem Rinder-Kinnbacken das Gesäß schlagen, die Hand, den Handrücken, den Fuß, den Fußrücken, den Schenkel, das Gesicht, das Zahnfleisch (!) schlagen ...“ *koṭṭāpeti* (im J schreiben die Singhalesen beharrlich *koṭṭhā°*) ist caus. zu *koṭṭeti,* das z. B. vom Behauen von Steinen, vom Stampfen von Reiskörnern, vom Glattstampfen eines Estrichs gebraucht wird (vgl. die PTSD angeführten Belege). Rhys Davids-Oldenberg übersetzten denn auch „had ... slapped“, wofür Horner „had massaged“ einsetzte, jedenfalls auf Grund des daneben stehenden *ghaṃsāpenti.* PTSD setzt „massieren“ an, doch mußte das caus. mindestens „massieren lassen“ bedeuten. Aber J 531, 41 nennt die schöne Pabhāvatī ihre Hüfte *tan nūna soṇiṃ puthulam sukoṭṭ(h)itaṃ,* und der Ko. erklärt dies: *gohanukena paharitvā sukoṭṭhitaṃ.* Welchen Erfolg man sich von diesem Schlagen versprach, lehren J IV 37 und IV 188. An beiden Stellen will eine Frau eine Schwangerschaft vortäuschen,

34

wozu sie sich u. a. Hand- und Fußrücken mit dem *gohanu* schlagen läßt, damit sie (als Schwangerschaftszeichen) a n s c h w e l l e n; IV 37: *hattha-pāda-pıṭṭhiyo koṭṭ(h)āpetvā bahalā kāresi;* IV 188: *hattha-pāda-piṭṭhiyo* gohanukena *koṭṭ(h)āpetvā ussade dassetvā.* Die Hufte Pabhāvatīs ist also *puthula,* auch w e i l sie *sukoṭṭhita* ist! Dadurch wird auch VJ 184 ganz klar: die Madchen verschaffen sich die vom Schönheitsideal geforderte Figur durch Verbreiterung der Huften mittels des *gohanu* (wie abkürzend das Schlagen mit dem *gohanu* genannt wird) und enges Zusammenschnüren *(udveṣṭana)*[40]) der Taille. Vor allem aber verlangt das noch heute gültige und nicht nur orientalische Schonheitsideal, daß die Frau keinen dicken, vortretenden Bauch hat. Dieser muß daher u. U. zurückgedrängt werden, und dieses „Den-Bauch-Einziehen" ist mit *udarass' uparodhena* gemeint, nicht wie der Ko. erklart das Fasten *(upavāsa).*

g. 186: *api 'ssā hoti appatto ucchıṭṭham api bhuñjitum*
yo naṃ hatthe gahetvāna akāmaṃ parikaḍḍhati

übersetzt Dutoit (im Anschluß an Rouses abkürzende Paraphrase): „Es ist ihr nicht einmal gestattet, das Weggeworfne zu verzehren; wer an der Hand sie faßt, der zieht herum sie wider ihren Willen." Es genügt, dem die richtige Übersetzung gegenuberzustellen: „Unwürdig ist, selbst das von ihr Übriggelassene zu essen, wer sie an der Hand fassend gegen ihren Willen umherzerrt", d. h. es kann sie sogar einer mißhandeln, der eigentlich nicht wert wäre, ihr *ucchiṣṭa* zu essen.

g. 188 bleibt z. T. unklar, insbesondere die *sukkacchavivedhaverā,* über die auch aus J 469, 11 nur hervorgeht, daß es Bösewichte sind[41]). Jedenfalls aber sind sie hier das S u b j e k t des Satzes (Dutoit macht sie zum Objekt!): sie mißhandeln die Witwe, nachdem sie sie einem *subhagamānın* gegeben haben (?).

---

[40]) PTSD gibt fur *ubbethana* (mit unserer Stelle als einzigem Beleg) nur „envelope, wrap" an

[41]) Ob *vedhavera* wirklich = *vaıdhaveya* ist und das Komp. „sons of widows with white skins" bezeichnet (Dutoit „Witwensöhne weiß von Farbe") erscheint mir sehr zweifelhaft.

g. 200 a, b ist bis auf das erste Wort = Thag. 97, 862; dort: *hitvā satapalaṃ kaṃsaṃ*, wonach hier *satapale* in *°pale* („hundertkarätig“) zu verbessern ist. (J 539, 122 = Thag., aber mit *sataphalaṃ!)*

Die Prosa S. 510 Z. 21—25 steht an falscher Stelle; sie gehört, wie der Zusammenhang ganz klar zeigt, erst hinter g. 207.

Faßt man in g. 211 *āmanta* mit PTSD als absol., so fehlt dem Satz das Prädikat („sagte“); man sollte etwa *āmantayi* erwarten.

Die Prosa S. 511, 20 ff. erzählt ein für die spätere Ausschmückung der Geschichte besonders charakteristisches Wunder: da die Erde den Wunsch des Bodhisatta errät, einen Abschiedsblick auf die Stadt zurückzuwerfen, dreht sich der Boden unter seinem Wagen wie eine Drehscheibe, um ihm die Mühe des Umwendens zu ersparen! Dergleichen steht zu der alten Erzählung in schärfstem stilistischem Gegensatz.

Liest man die Strophen 214, 216 einmal nacheinander:

214 *tam brāhmanā anvagamuṃ, te taṃ asse ayācisuṃ;*
yācito patipādesi catunnaṃ caturo haye.

216 *ath' ettha pañcamo āgā, so taṃ ratham ayācata;*
tassa taṃ yācito dāsi, na c' ass' upahato[42]) *mano,*

so wird man überzeugt sein, daß sie unmittelbar aufeinanderfolgen und nichts dazwischen stehen kann[43]). Tatsächlich werden sie aber

[42]) So zu trennen [illegible] Vgl. g. 236 b, wo zu lesen ist [illegible] *mano*

[43]) Diese beiden so schlicht und einfach erzählenden Strophen sind ohne jeden Zweifel alt und echt. Es muß daher auffallen, daß nach Foucher (Monuments of Sanchi Pl 23) der Künstler von Sanchi die Pferde von einem Brahmanen und seinen zwei Schülern, also von d r e i Personen statt der vier Brahmanen der Gāthā, wegführen läßt, und zwar obwohl die Darstellung einer vierten Person keinerlei Schwierigkeit gemacht haben würde. Anderseits zeigt aber das Relief noch einen Mann, mit dem Foucher nichts anzufangen weiß: „There remains the man seen half-length in the middle of the two groups of four horses? Is he, as we are inclined to believe, their charioteer, or simply a villager acting as a stopgap?“ Die Annahme eines „charioteer“ ist natürlich ganz unmöglich, die eines Bauern als Lückenbüßer äußerst unwahrscheinlich. Genaues Studium des Originals mittels eines Feldstechers hat mich überzeugt, daß der Mann den Zügel eines der Pferde in der Hand hält. Auch hat er tatsächlich genau die gleiche Haartracht wie die beiden Schüler, nur daß man diese im Profil, ihn aber von vorn sieht,

getrennt durch g. 215, die nach der ihr vorausgeschickten Prosa sich auf ein weiteres Wunder beziehen soll: Nach Wegschenkung der Pferde bleibt die Deichsel in der Luft hängen, vier Götter eilen in Gazellengestalt herbei, legen sich das Joch auf und ziehen den Wagen weiter. Dieses Wunder liegt stilistisch ganz auf der gleichen Linie wie das vorangehende; ist dieses sicher späte Ausschmückung und sind die beiden sogleich darauffolgenden (die sich zu den Kindern herabneigenden Bäume und die Wegverkürzung), wie oben nachgewiesen, ebenfalls später, aus Cp entnommener Zusatz, so ist es von vornherein sehr wahrscheinlich, daß auch die Götter in Gazellengestalt nicht der originalen Erzählung angehören. Anderseits wird g. 215:

ingha, Maddi, nisāmehi: citta-rūpaṃ va dissati!
migarohiccavaṇṇena dakkhiṇ'assā vahanti mam

durch den gemeinsamen ersten Pāda mit 213 zusammengeschlossen und steht zwischen 214 und 216, wie wir sahen, als störende Unterbrechung. Nimmt man sie aber hier weg und stellt die unmittelbare Folge 214, 216 her, so fällt notwendig das ganze Wunder fort. Ich möchte daher glauben, daß, wie aus g. 213 das Drehscheiben-Wunder, so aus g. 215 das Gazellen-Wunder nachträglich herausgesponnen wurde, wozu natürlich die ursprünglich hinter 213 stehende g. zwischen 214 und 216 gestellt werden mußte. Leider ist g. 215 nicht restlos klar[14]), aber es scheint doch, daß V. einfach seine Pferde mit flinken roten Gazellen vergleicht — und nachdem er sich eben über ihre Schnelligkeit gefreut hat, werden sie ihm abgebettelt! Die Umdeutung dieses Vergleichs macht es dann auch

---

so daß der Knoten des das Haar zusammenhaltenden Bandes klarer hervortritt Ich habe keinen Zweifel, daß dies der nach den Gāthās zu fordernde vierte Mann ist und somit die Darstellung mit diesen in der Hauptsache übereinstimmt Daß statt „vier Brahmanen" ein Brahmane mit drei Schülern erscheint, kann individueller Einfall des Künstlers sein und ist jedenfalls kein wirklich bedeutender Unterschied.

[14]) Das merkwürdige *migarohiccavaṇṇena* ist um so verdächtiger, als Cks *migā ro°* lesen. Übrigens muß in der Prosa Z 16 statt des sinnlosen *āgamiṃsu* mit Cks *agamiṃsu* gelesen werden

verständlich, warum die vier Gotter sich gerade in Gazellen verwandeln und nicht, was doch nicht schwerer, aber viel zweckmäßiger wäre, in Pferde!

Sicher geht es nicht an, so wie F. in der Begrüßungsformel[45]) g. 230 *ārogo* („gesund"), in der Antwort g. 232 aber *arogo* zu schreiben. Die Hss. scheinen die falsche Schreibung *āroga* zu bevorzugen. F. druckt so J 538, 75 f., 79 f. und VJ 230, 605, 677, 736 f., *aroga* dagegen nur VJ 232 und 674. Lesarten mit anlautender Kurze werden nur für J 538, 79 und VJ 230 angegeben.

g. 236 b vgl. oben 36, Anm. 42. 236 e ebenso wie 250 e statt *sammā* metrisch besser wie in 239 e *samma* zu schreiben.

g. 238 a *(sākam bhisaṃ madhuṃ maṃsaṃ)* = J 496, 12 a.

g. 242 f. schildern besonders klar die politischen Verhältnisse der Śibis, wie sie auch aus dem ganzen Verlauf der Geschichte hervorgehen: es hätte keinen Zweck, wenn die Cetas sich beim Großkönig für eine Begnadigung V.s verwendeten, denn in dieser Sache hat der Konig keine Verfügungsgewalt *(rājā tattha na issaro)*; die Śibi-Aristokratie droht ihn V.s wegen abzusetzen *(padhaṃsetuṃ*, Ko. *rajjato nīharituṃ)*.

g. 245 d, 246 b *rajjassa-m-anusāsitum: anuśās* mit gen. ist wohl kaum möglich; *-ss-* ist für *-ṃs-* geschrieben und zu lesen: *rajjaṃ samanu°*. Der Ko. erklart: *rajjassamanusāsitun ti rajjaṃ anusāsitum, ayam eva vā pāṭho.*

g 247 *Cetā rajje hi secayuṃ* ist zu verbessern in *rajje 'bhisecayuṃ* (oder liegt gar eine alte Ostform *ahisecayuṃ* mit *h* aus *bh* zugrunde?). *pabbājitassa raṭṭhasmā* muß von *atuṭṭhā* abhängen, das wie *kuddhā* konstruiert ist. Es ware verlockend, zu verbessern *pabbājitam sa-raṭṭhasmā Cetā rajje 'bhisecayum*, „(weil) die Cetas den aus dem eigenen Reich Vertriebenen zum Konig geweiht haben", doch wird man nicht leicht die Gleichheit des *pabbājitassa raṭṭhasmā* in 246 und 247 stören.

g. 251 a, b = J 515, 35 a, b; 516, 9 a, b (dort *te ahaṃ akkhissaṃ*).

[45]) Fur die verschiedenen Vorkommen dieser und anderer Begrüßungs- und Antwortformeln wie g. 237, 239, 357—65 usw. vgl. Bd. VII Index III.

38

Wie sich aus S. 519, 19 ff. ergibt, faßt der Prosaist in der Weganweisung der Cetas an V. (g. 251—264) den g. 252 genannten Gandhamādana als die erste Station auf, an die sich dann Vipulaberg, Ketumatī usw. reihen. Tatsachlich nennen die Cetas in 252 zunachst das Ziel, wo V. wohnen soll (lies mit Bd *vacchasi* = *vatsyasi*, vgl. Ko. *acchasîti* [Bs *vacchasîti*] *vasissasi!*), um dann ab 253 den Weg dorthin zu beschreiben; diese Wegbeschreibung wird noch einmal neu eingeleitet (*taṃ Cetā anusāsiṃsu*...) und beginnt mit den Worten: „Von h i e r (*ito*) gehe..." Der Irrtum des Prosaverfassers bezeugt eine geradezu sträfliche Nachlassigkeit; denn später wird g. 326 und g. 370 ausdrucklich der Gandhamādana als Wohnort V.s und seiner Familie genannt.

g. 260 hat als einzige Verbalform ein absol. (*vigāhiya*) und läßt sich auch nicht durch Anschluß nach vor- oder rückwärts zum vollständigen Satz ergänzen. Anderseits steht vor jedem der vorhergehenden *atha dakkhasi*, „dann wirst du sehen", entweder ein imp. (253 *ito gaccha*) oder ein absol. (255 *tam atikkamma*, 256 *tattha nahātvā pivitvā ca assāsetvā saputtake*); nur das *atha dakkhasi* von 258 folgt auf das von 257, ohne daß eine das *atha* rechtfertigende Verbalform dazwischenstände. Das hier fehlende absol. ist das *vigāhiya* von 260; die Strophe ist also vor 258 zu stellen.

g. 262 ist das unkonstruierbare *gantvā girividuggāṇaṃ nadīnaṃ pabhavāni ca* nach J 413, 5c, d: *pāvisuṃ giri-duggāni nadīnaṃ pabhavāni ca*, zu verbessern in *gantvā giri-viduggāni*...

Vom Ende der Wegbeschreibung springen die Gāthās gleich zur Geschichte Jūjakas uber und überlassen die Schilderung der weiteren Wanderung und Ankunft V.s, der Erbauung der Einsiedelei und des Waldlebens der Familie der Prosa[46]). Sie erwahnen auch später nirgends, daß, wie die Prosa erzahlt, die Einsiedelei auf Sakkas Befehl von Vissakamma erbaut wird. Zwar ware denkbar, daß auch in der alten Geschichte Sakka bereits an dieser Stelle handelnd eingriffe; viel wahrscheinlicher ist auch dieser Zug spatere Aus-

[46]) In dieser durfte S 519 Z. 19 das *sakalanagaram eva gamiṃsu* aller Hss., fur das F. *sakalā na°* vermutet, zu *saka-nagaram* „in ihre eigene Stadt", d. h nach Hause, zu verbessern sein.

schmückung. Dafür spricht auch (ohne strikt beweisend zu sein), daß g. 264, in der letzten Strophe der Weganweisung, die Cetas Vessantara auffordern, sich die Einsiedelei zu bauen.

Großen Wert legen wie die Prosa so einige späteren Fassungen auf das Brahmacarya der Ehegatten, die deshalb in zwei getrennten Hütten wohnen. In Gandhāra wurden denn auch den Pilgern zwei nebeneinanderliegende Höhlen als Wohnstätten des Paares gezeigt[47]. Foucher vermutet (Monuments of Sanchi, Pl. 29), daß auch die Darstellung in Sanchi die beiden getrennten Hütten zeige. Wir sehen dort einmal die Blätterhütte, davor das Paar beim Feueropfer, daneben die spielenden Kinder; links davon erscheint noch einmal die gleiche Blätterhütte, davor sitzt das Paar auf dem Boden, V. mit umgebundener Avasakthikā. Daß hier zwei verschiedene Szenen gemeint sind, zeigt schon der für eine Szene viel zu große Abstand der beiden Hütten; außerdem würde doch der Künstler, hätte er die beiden getrennten Hütten wiedergeben wollen, kaum vor beiden die beiden Ehegatten abgebildet haben[47a]. Für die Deutung der zweiten (linken) Hüttenszene scheint mir zweierlei wesentlich. Erstens fehlen hier, im Gegensatz zur ersten Darstellung, die Kinder; das spricht dafür, daß sie bereits verschenkt sind. Dazu paßt, daß zweitens unmittelbar links von der (linken) Hutte dargestellt ist, wie die heimkehrende Maddī von Löwen aufgehalten wird. Wiederum links davon erscheint die Bedrohung Jūjakas durch den Ceta-Wächter. Die obere Hälfte des Architravs ist hier in entgegengesetzter Richtung wie die untere, also von links nach rechts, zu lesen: auf Jūjaka mit dem Wächter folgt die heimkehrende Maddī, und daran schließt sich die Hütte mit dem kinderlosen Paar: dargestellt ist hier wohl, wie auf die drängenden Fragen der heimgekehrten Maddī nach den Kindern V. schweigend sitzen bleibt (g. 562—602). Eingewandt werden kann dagegen allerdings, daß Maddī anscheinend nicht redend (mit der Hand im Redegestus)

---

[47]) Foucher, BEFEO I (1901) S. 354.

[47a]) In der Darstellung des Śyāmajātaka (Mon. of Sanchi Pl. 65 a), die tatsachlich zwei getrennte Hutten eines Paares zeigt und auf die Foucher sich beruft, sitzt denn auch wirklich vor einer Hutte der Vater, vor der andern die Mutter

dargestellt ist; wer daran Anstoß nimmt, mag annehmen, daß das traurige Leben des vereinsamten Paares nach Verschenkung der Kinder allgemein wiedergegeben werden soll.

Keinesfalls ist also in Sanchi von zwei Hütten die Rede, ebensowenig wie in der Jm; ebensowenig aber auch in den Versen des VJ! Vielmehr lesen wir dort g. 605, wie V. seine Gattin über den Verlust der Kinder zu trösten sucht mit den Worten:

maṃ passa, Maddi, mā putte, mā bālhaṃ paridevasi!
lacchāma putte jīvantā arogā ca bhavāmase,

„Denk an mich, Maddi, nicht an die Kinder, klage doch nicht so sehr! Wir werden (wieder) Kinder bekommen, wenn *(ca!)* wir leben und gesund sind." Daß dies nicht, wie fromme Buddhisten immerhin annehmen mochten, auf die Wiedererlangung der verlorenen Kinder geht, braucht kaum besonders erörtert zu werden[48].

g. 265 a ist *ahuvāsi* natürlich als ein Wort zu schreiben; diese 3. sing. ist Geiger § 165, 1 der dort allein aufgeführten 1. sing. *ahuvāsi(ṃ)* zuzufügen. In Pāda c ist das von Cᵏ gebotene *tassâsi* F.s *tassâpi* vorzuziehen.

g. 266: Verbesserung des ziemlich sinnlosen *tattha gatā* in *tittha-gatā* ergabe die befriedigendere Übersetzung: „die zum Bade-(Wasserschopf-) Platz gegangenen Flußwasserholerinnen." In d verbinde *samāgantvâkutūhalā;* fur *akutūhala* gibt PTSD an: unperturbed, not shaming.

In dem Refrain *ye tam jinnassa pādaṃsu evaṃ dahariyaṃ sati* (g. 267—271, 273) muß *sati* naturlich in *satim* verbessert werden, umgekehrt ist in 272 b, 274, 275 f *evaṃ dahariyaṃ sati* in *evam dahariyā satī* zu andern[49].

---

[48]) Auch aus der Klage der von den wilden Tieren an der Heimkehr gehinderten Maddī g 533 *so nūna khattiyo eko paṇṇasālāya acchati / tosento dārake chāte mamam disvā anāyatiṃ*, wird unbefangene Lekture nicht leicht ein Leben der Familie in zwei getrennten Hutten herauslesen. Dennoch ubersetzt Rouse g 605· „We'll get them back alive once more (also *jīvantā* = acc !)"; Dutoit: „Die Kinder werden wir erhalten, wenn wir noch leben, und gesunden'

[49]) Wohl Versehen F s sind 273 d *jinna* statt *jinnassa* und 274 die falsche Refrain-Abkurzung *ye* etc statt *yā tvaṃ* etc (vgl 275)

g. 288 ist für das erste *āgantvā* mit C^sB^d, für das zweite (wie schon Rouse tut) gegen die Hss. *agantvā* zu lesen, in b nach C^{ks} *ayuddhe*. Dann ergibt sich die Übersetzung: „Wie einer, der nicht in den Kampf geht, besiegt ist (auch) ohne daß ein Kampf stattgefunden hat, gerade so bist du, Brahmane, besiegt, ohne gegangen zu sein", d. h. du gibst auf, ohne überhaupt versucht zu haben.

Jūjaka begibt sich g. 296 zunächst in die Stadt der Śibis und von dort g. 300 ff. in den Wald auf den Weg zum Vanka-Gebirge. Nun liegt nach der Prosa S. 514, 1 ff. Jūjakas Heimatdorf Dunniviṭṭha (der Name wird in den Gāthās nirgends genannt) zwischen der Śibi-Stadt (Jetuttara) und der Stadt der Cetas *(mātulanagara)*, von der ersten 4 × 5 = 20 yojanas, von der zweiten 10 yojanas entfernt. Danach würde also der Brahmane, wenn er von Dunniviṭṭha zuerst nach der Śibi-Stadt geht, genau die dem Weg zu V. entgegengesetzte Richtung einschlagen — ein gutes Beispiel für die Zuverlässigkeit der Prosa! Tatsächlich erklärt sich der Umstand, daß er Jetuttara besucht und dort nach V. fragt, obwohl ihm doch seine Frau gesagt hat, daß dieser im Vanka wohnt, überhaupt nur daraus, daß eben Jetuttara a m W e g e von Kalinga nach dem Vanka liegt. Auch so noch bleibt die in Jetuttara gestellte Frage nach V. ein gewisser Widerspruch zu der Belehrung durch Amittatāpanā — aber wir dürfen dem Dichter gewiß nicht mit allzu haarscharfer Logik auf den Leib rücken!

g. 311 c *tathūpamaṃ* Versehen für *santānaṃ*.

g. 318 d lies mit C^s *passati* st. *pāssati*.

Die Drohung des Ceta-Wächters gegen Jūjaka g. 319 c, d: *panthasakunaṃ yajissāmi tuyhaṃ maṃsena, brāhmaṇa*, wird von Rouse übersetzt: „Like birds to spirits of the road I'll make you sacrifice." Dutoit schreibt diesen Unsinn nach: „Der Wegegottheit werd' ich opfern mit deinem Fleische, du Brahmane" (dazu Anm.: „Wörtlich einen *(sic)* Vogel am Wege opfern"), und PTSD macht gar daraus s. v. *panthasakuna:* „a road-bird, i. e. a bird offered (as a sacrifice) to the goddess presiding over the roads, propitiation; it is here to be understood as a human sacrifice." Man sollte eigentlich bei jedem Sanskritisten und Palisten die Kenntnis der Konstruktion von *yaj*

mit dem acc. der Gottheit voraussetzen dürfen; die Zeile ist selbstverständlich zu übersetzen: „Einem Vogel am Wege (d. h. natürlich einem Geier!) werde ich dein Fleisch als Opfer darbringen", und die durch Vogelopfer günstig gestimmte Wegegottheit wie das hier bezeugte Menschenopfer sind aus der indischen Religionsgeschichte zu streichen.

g. 327 (= 332, 350, 354, 371, 432) ist (mit PTSD s. v. *camasa)* zu verbinden *camasañ jataṃ. āsada* bleibt unklar (der Ko. erklärt es als einen Haken zum Pflücken von Früchten), ist aber jedenfalls nicht etwa, wie Rouse und Dutoit meinen, das Feuer (*āsa-da* „Speise-Geber"!).

g. 334c, d druckt F.: *madhumadhukā thevanti nīce pakkā c'udumbarā. thevanti* erklart der Ko. mit *virocanti;* PTSD nimmt diese Bedeutung an und sucht sie in unmöglicher Weise mit der Zugehörigkeit zu *theva* „Tropfen" zu vereinen: „[fr. *theva;* orig. 'to be congealed or thick'] to shine, glitter, shimmer (like a drop)". Für *theva* seinerseits wird die Ableitung von *stip* abgelehnt und auf *thīna* (Skt. *styāna)* verwiesen. Demgegenüber scheint mir gerade unsere Stelle zu zeigen, daß *thevati* und *theva* zur Wurzel **stip stepate kṣaraṇârthe* (pWB) gehören. Für *madhumadhuka* gibt PTSD an „full of honey", d. h. *madhu* + *madhuka* „connected with honey", ein außerst unwahrscheinliches Kompositum. Nun lesen die Singhalesen *madhum madhukā,* und es scheint mir evident, daß das richtig und daß mit *madhuka* der „Honigbaum" (Bassia latifolia) gemeint ist (den jedenfalls auch der Ko. darin sieht: *madhu(ṃ) madhukā ti madhurasā madhukā*). Zu übersetzen ist also: „Die Honigbäume träufeln Honig, und unten gibt es reife Udumbarafrüchte[50]." Der letzte Pāda kehrt g. 377f. wieder.

g. 339d (= 350b) dürfte gegen die Hss. *dhajaggānīva* st. °*neva* zu lesen sein.

g. 344b für *nuñjubhāṇikā* lies *mañju*° (Druckfehler?)

g. 346c doch wohl zu lesen *maccha-kacchapā vyāviddhā* (F.: °*pavyavidhā*).

---

[50]) PTSD kennt *udumbara* nur als den Baum; das Wort bezeichnet natürlich wie im Skt. auch die Frucht. s v. *nīca* fehlt *nīce*.

g. 348 d wie in 425 b, 426 b zu lesen *nānā vaṇṇā bahū dijā.*

g. 349: ich verzichte auf eine Übersetzung und lasse offen, ob oder wie weit (besonders in der Beziehung auf V.) die Erklärung des Ko. richtig ist; aber so wie F. die Worte trennt und interpungiert, ist diese Erklärung nicht voll verständlich. Sie lautet richtig (S. 531 Z. 19 ff.): *nandikā ti ādīni tesam nāmāni. tesaṃ paṭhamā: „sāmi Vessantara, imasmiṃ vane vasanto nandā" ti vadanti; dutiyā: „tvañ ca sukhena jīva puttā ca te" ti vadanti; tatiyā: „tvañ ca jīva piyā puttā ca te" ti vadanti; catutthā ca: „tvañ ca nanda piyā puttā ca te" ti vadanti. tena tesaṃ etān' eva nāmāni ahesum.* Danach ist auf alle Fälle in b mit den Singhalesen *te* statt *no* zu lesen.

g. 357—365: das große Formular der Asketenbegrüßung stammt aus J 532, wo g. 38—46 den unsern entsprechen. Da jedoch dort ein König mehrere Asketen begrüßt, steht die Anrede an diese im Plural, und statt *brahme und mahābrahme* heißt es *rāja* und *mahārāja,* welch letzteres gegenüber *mahābrahme* deutlich das Originale ist. Außerdem ist die nur auf den König passende Zeile 532, 43 c, d: *issaro 'si anuppatto, yaṃ idh' atthi pavedaya* (die das VJ in g. 237 verwendet!) ersetzt durch *anto pavisa, bhaddan te, pāde pakkhālayassu te.* Das gleiche Formular wird nun im VJ noch zweimal verwendet zur Begrüßung V.s durch Jūjaka (436—443) und Sakka (613 bis 620). Beidemale fehlt dort die Antwort des Begrüßenden (*paṭiggahītaṃ yaṃ dinnaṃ,* im VJ verwandt in g. 239 und 250), der vielmehr zunächst noch nach dem Zweck seines Kommens gefragt wird. Außerdem aber paßte die Antwort der Asketen, daß ihnen in den l a n g e n J a h r e n ihres Wohnens in der Einsiedelei noch nichts Unangenehmes begegnet sei, nicht auf die Situation V.s. Die Strophe 532, 42 (VJ 361)

bahūni vassa-pūgāni[51]) *assame sammataṃ idha* (bzw. °*to mama)*
nâbhijānāmi uppannaṃ ābādhaṃ amanoramaṃ

wurde daher ersetzt durch VJ 440 (617):

[51]) 532, 42 druckt F. das sinnlose *c'assa pūgāni* (Verwechslung von *v* und *c*!), das Dutoit zu der Übersetzung verleitete: „Auch viel Areka-Nusse gibt es hier in der Büßer Einsiedelei."

satta no māse vasatam araññe jīva-sokinam
idaṃ[52]) *pi paṭhamaṃ (dutiyaṃ) passāma brāhmaṇaṃ deva-*
vaṇṇinaṃ,

wobei die erste Zeile die grammatische Konstruktion der Vorlage genau beibehält, die zweite aber ohne jede Rücksicht darauf von der neuen Situation handelt, so daß eine grammatisch völlig unkonstruierbare Strophe entstand; als dritte Zeile wurde ihr noch die 1. Zeile von g. 301 angefügt, diese aber in g. 617 variiert, indem *aggihuttaṃ kamaṇḍaluṃ* ersetzt wurde durch *dhārentaṃ ajinakkhipaṃ*.

In der Zeile 358a, b, 360a, b usw.: *kacci* (bzw. *atha*) *ḍaṃsā ca makasā ca appam eva siriṃsapā* ist doch wohl zu schreiben *appa-m-eva,* mit Vokalkürzung u n d Sandhikonsonant vor Vokal; der Fall ist den von H. Bechert, Münch. Stud. z. Sprachwiss. Heft 6, S. 7 ff. gesammelten zuzufügen.

g. 365e = 369c: *tam ahaṃ dassanam āgato*. Hier läßt sich *dassanam* nur als ein (von unsern Grammatiken nicht verzeichneter) inf. auffassen. Der Ko. erklärt die Form richtig durch den gewöhnlichen inf. *dassanāya*. Daß neben diesem dat. auch einmal der acc. infinitivisch gebraucht wird, ist ohne weiteres verständlich.

g. 368a lies mit Bds *akuddha-rūp' āhaṃ bhoto.*

Von g. 448 muß die 1. Zeile, wie schon Dutoit gesehen hat, als versehentliche, den Satzzusammenhang störende Wiederholung gestrichen werden. — Die irreguläre 2. sing. fut. *gacchiss' ādāya* (von den Burmesen prompt in *gaccha ādāya* geändert) stellt sich als Haplologie für *gacchissasi* zu dem von Geiger § 65, 2 aus Thag. 1, 356 verzeichneten *gacchisi*.

g. 451 *saddhāya dānaṃ dadato māsam addakkhi mātaraṃ* kann nur heißen: „Während du in Spendefreudigkeit die Gabe schenkst, will ich nicht ihre Mutter sehen." Die 1. sing. *addakkhiṃ* ist hier metri causa entnasaliert. Rouse und Dutoit übersetzen ganz falsch: „Let him who gives a gift in faith not see his mother's face" bzw.

---

[52]) So auch 440 mit CsBd zu lesen (F.: *imaṃ*).

„Wenn du aus Glauben Gaben spendest, soll es nicht ihre Mutter sehen.“

g. 455—8. Bei der jetzigen Reihenfolge der Strophen fällt auf, daß auf Jūjakas Weigerungsgründe (456) V. in 457 noch einmal ganz das Gleiche sagt wie in 455, ohne ein neues Argument hinzuzufügen, worauf dann Jūjaka in 458 ohne jede Begrundung ablehnt. Stellt man 456 hinter 458, so ergibt sich in g. 455, 457 die durchaus stilgemäße eindringliche Wiederholung des gleichen Gedankens in zwei durch gleiche Anfangs- und Schluß-Pādas zusammengehaltenen Strophen. Darauf antwortet Jūjaka, indem er zuerst seine Weigerung ausspricht: ich werde auch das nicht tun, was du mir rätst, sondern die Kinder mitnehmen (458) und dann diese Weigerung durch Aufzählung seiner Befürchtungen begründet (456). Das „auch“ *(taṃ pi)* bezieht sich naturlich darauf, daß es V.s zweite Bitte ist, die er jetzt ablehnt. 456e muß übrigens selbstverständlich *jito* statt *jino* gelesen werden (Verwechslung von *n* und *t*!). 456f: *gārayh' assa brahmabandhuyā* wird schon durch das gestörte Metrum als verderbt erwiesen. Jūjaka wird zwar sehr passend *brahma-bandhu* genannt, kann aber unmöglich selbst diesen herabsetzenden Ausdruck von seiner eigenen Frau gebrauchen. Die naheliegende Verbesserung *assa brāhmaṇiyā* ist metrisch sehr bedenklich, da die Kadenz ◡ — ◡ ⏓ sonst immer eingehalten wird. Ich weiß keine uberzeugende Lösung vorzuschlagen.

g. 459 berichtet, daß die über Jūjakas Rede erschreckten Kinder davonlaufen; nach der Prosa verstecken sie sich im Lotusteich hinter der Hütte. Darauf ruft V. erst den Knaben, dann das Mädchen herbei mit den gleichlautenden Versen (g. 460f bzw. 462f):

ehi tāta piyaputta (°dhīti), pūretha mama pāramiṃ,
hadayaṃ me 'bhisiñcetha, karotha vacanaṃ mama,
yānanavā ca me hotha acalā bhavasāgare:
jāti-pāraṃ tarissāmi, santaressaṃ[53]*) sadevakaṃ.*

„Komm, Liebling, lieber Sohn (liebe Tochter), machet meine *pāramī* voll, begießet mein Herz, befolgt meinen Befehl, und werdet für mich ein nicht schwankendes Schiff im Meer der Existenzen: ich

[53]) 463 d: *uddharissaṃ*, 461 d steht *santāressaṃ*, aber das caus. gibt keinen Sinn.

werde ans jenseitige Ufer der Geburten hinüberkommen, ich werde hinübergelangen in die Götterwelt."

Nun braucht *pāramī* an sich keineswegs ein dogmatischer Terminus zu sein; vgl. etwa Sn. 1018 und 1020, wo von der Vollkommenheit im Rezitieren von Mantras die Rede ist (ebenso Divy. 637). Aber vom buddhistischen Standpunkt betrachtet kreist ja das ganze VJ um das Zentralthema von V.s *dāna-pāramī*, und in g. 462b lesen die Singhalesen sogar *piyā me dāna-pāramī*. Unter diesen Umständen fällt es schwer, hier in pāramī n i c h t den Terminus der späteren buddhistischen Dogmatik zu sehen[54]). Liegt dieser vor, so ist, nach Ausscheidung der Cp-Zitate, dies die einzige buddhistische Stelle der ganzen Versdichtung, die einzige, an der V.s Tun eine buddhistische Erklärung oder Begründung erfährt, deren Fehlen an anderen Stellen geradezu höchst auffällig ist. So fragt sich V. g. 504. ob er nicht mit Bogen und Schwert dem Brahmanen die Kinder wieder entreißen soll und nimmt davon Abstand nur weil „der Dharma der Guten", *sataṃ dhamma* (um dessentwillen, wie wir oben sahen, der Śibikönig seine Augen hingibt!), es verbietet, ein gemachtes Geschenk zu bereuen. Kein Wort von der Gefährdung der *pāramī*, dem Aufs-Spiel-Setzen der Bodhisattva-Laufbahn! Man vergleiche damit einmal die sogdische Version (unten S. 69), wo V. bei j e d e r seiner (dort in ermüdender Weise durch zahlreiche neu erfundene vermehrten) Schenkungen immer wieder mit der gleichen bis zum Überdruß wiederholten Formel wünscht, daß er kraft dieser Schenkung ein Buddha werde, um die Menschheit von der Hölle zu erretten. Noch viel auffälliger ist die Art, wie V. g. 606 seiner Gattin die Verschenkung der Kinder erklärt und entschuldigt. Hier hätte er gewiß allen Anlaß, die wichtigsten und höchsten Motive ins Feld zu führen — und was sagt er?

putte pasuñ ca dhaññañ ca yañ ca-m-aññaṃ ghare dhanaṃ
dajjā sappuriso dānaṃ disvā yācakam āgate:
anumodāhi me, Maddi, puttake dānam uttamaṃ!

---

[54]) Immerhin ist es auffällig, daß V. in g. 461/463 als das Ziel seines Strebens nur vorbuddhistisch die Götterwelt nennt, wo man die Erlangung der Bodhi oder Allwissenheit erwarten würde.

„Kinder, Vieh und Korn und was sonst an Besitz im Hause ist, soll ein edler Mann schenken, wenn er einen Bittenden kommen sieht; gib mir deine Einwilligung, Maddī, zu den Kindern als höchstem Geschenk[55])!“ Und Maddī erklärt ihr förmliches Einverständnis, ohne eine weitere Begründung zu verlangen! Nicht anders verhält sich Sakka nach der Verschenkung Maddīs: in seinem Lobpreis von V.s Tun steht kein Wort von Bodhisattvaschaft oder *pāramī*, wohl aber erscheint in der (vielleicht nachträglich eingeschobenen) g. 633f wieder der *sataṃ dhammo durannayo*, „der schwer zu befolgende Dharma der Guten“, die, im Gegensatz zu den in die Hölle fahrenden *asanto*, in den Himmel kommen; durch Verschenkung von Weib und Kind hat V. den Brahmaweg beschritten und wird seinen Lohn im Himmel haben[56]). Und als am Schluß Sakka ihm acht Wünsche freistellt, da lautet nach lauter irdischen Wünschen der achte (g. 647):

ito vimuccamān' ahaṃ sagga-gāmi visesagū
anibbattī tato assaṃ, atthaṃ' etaṃ varaṃ vare.

Der Ko. bezieht — natürlich — die erste Zeile auf den Aufenthalt im Tusitahimmel und interpretiert die zweite so: *anibbatī tato assan ti tato Tusitabhavanato cavitvā manusattaṃ āgato va punabbhave anibbattī assaṃ, sabbaññutaṃ pāpuṇeyyan ti vadati.* Unbefangene Lektüre wird das *tato* auf den Himmel beziehen und in der 2. Zeile nur V.s Wunsch ausgedrückt finden, aus dem Himmel nicht wieder auf die Erde zurückkehren. — Weitere Stellen ließen sich anreihen; aber die angeführten dürften genügen zu zeigen, daß das argumentum ex silentio des ganzen übrigen Gedichts doch wohl für g. 460—3 einmal den Morgensternschen Schluß rechtfertigt, daß nicht sein kann, was nicht sein darf: entweder ist *pāramī* hier doch nicht buddhistisch zu verstehen oder die Stelle kann nicht echt und alt sein; sei es, daß nur der Pāda 460b / 462b eine buddhisierende Umdich-

[55]) So ist hier und im folgenden der *acc* pl *puttake* zu konstruieren, der nach F s Interpunktion und Dutoits Übersetzung für einen nom pl gehalten werden müßte („Die Kinder sind die höchste Gabe).

[56]) *brahmayānam anokkamma sagge te taṃ vipaccatu anokkamma*, von Ko., Rouse und Dutoit als *anavakramya* mißverstanden, ist hier natürlich = *anukramya*

tung ist, sei es, daß dieser ganze erste Fluchtversuch der Kinder (g. 459—463) — dem spater noch zwei weitere folgen! — spätere Zudichtung ist. Diese letzte Möglichkeit möchte ich fur die wahrscheinlichste halten: g. 464 *tato kumāre ādāya*... schließt an die endgultige Weigerung Jūjakas in 458 *(dārake ca ahaṃ nessaṃ brāhmaṇıyā paricārake)* aufs beste an.

g. 467 werden die verschenkten Kinder *sukha-vacchite* genannt, was unverständlich ist. Der Ko. scheint °*vaḍḍhite* gelesen zu haben (*sukha-saṃvaḍḍhite sukha-vasıte sukha-paripālite;* Dutoit: „dıe so gut erwachsen"). Man lese mit C[ks] *-vajjıte* „glücklos".

g. 470a, b heißt es, daß „dıe Kinder" *(kumārā)* dem Brahmanen entwischen, in der 2. Zeile aber wird die ab 473 folgende Klage Jālis eingeleitet mit den Worten: *assu-punnehı nettehi pitaraṃ s o udikkhatı.* Die beiden Strophenhälften passen also nicht zueinander; entweder ist die erste falschlich an Stelle eıner verlorenen gesetzt oder — wahrscheinlıcher — es ist eıne Zeile ausgefallen, die so von Jāli sprach, daß in der folgenden Zeile mit „*so*" auf ihn Bezug genommen werden konnte.

g. 474 wird Jūjaka *balaṃkapāda* genannt. Rouse ubersetzt das: „his foot is huge", Dutoıt: „mit breiten Füßen"; aber *balaṃka* (nicht ım PTSD) kann doch nur = *balāka* „Kranich" sein. — Zu *addhanakho* vgl. PTSD *addha*[2] (= *ārdra*). — *ovaḍḍha-piṇḍiko* gibt Rouse wıeder mit „his flesh hangs sagging down", Dutoit mit „dıe Klumpen hangen ihm herunter", worunter ich mir nıchts vorstellen kann. Beide Übersetzungen gehen auf das sinnlose *heṭṭhā-galıta-piṇḍikatamo* des Ko. zurück. Nach pWB heißt *pıṇḍikā* „Wade" und *udbaddha* „von Waden so v. a. *fest, drall*". In der Agaḍadatta-Geschichte (Jacobı, Erzählungen in Māhārāṣṭrī S. 67, 22) wird der als parivrājaka getarnte Räuber als *uvvaddha-piṇḍıo dīhajangho* beschrieben. J. J. Meyer, Hindu Tales S. 231, übersetzt: „he had firm calves and long legs" und sagt in einer Fußnote: „*Uvvaddha* ıs rather = *udbaddha. Udvṛddha* would in the natural course of events develop to *uvvaḍḍha*. Cp. § 291. But it is not impossible that Skt. *udbaddha* owes its origin to a wrong translation from Prākṛt. Some derivatives of *vṛdh* have the dental in Prākṛt." Das cerebrale *ḍḍh* von Pali

ovaḍḍha (welches ebenso wie *piṇḍikā* in PTSD fehlt) scheint geeignet, Meyers Vermutung zu stützen. — Über *kalāro* und (476) *pingalo* vgl. Lüders, Acta Orient. XVI, 136.

g. 475 *loha-massu* „mit rötlichem Bart" (*loha* „rötlich" nicht PTSD). — *valīnaṃ*, wie F. liest (Bd *valinaṃ*), ist unverständlich. Nun findet sich im Kanon an drei Stellen eine wörtlich gleichlautende Beschreibung der Gebresten des Alters, bestehend aus lauter Akkusativen sing., die sich MN III 180 und AN I 138 auf einen Mann, MN I 88 auf eine Frau beziehen. Es handelt sich dabei um ein dem jeweiligen Prosatext eingegliedertes metrisches Bruchstück, das von den Herausgebern als solches nicht erkannt und daher an allen drei Stellen als Prosa gedruckt ist: *asītikaṃ vā navutikaṃ vā vassa-satikaṃ vā jātiyā*[57])

jiṇṇaṃ gopānasī[58])*-vankaṃ bhoggaṃ daṇḍa-parāyanaṃ*
pavedhamānaṃ gacchantam āturaṃ gata-yobbanaṃ
khaṇḍa-dantaṃ palita-kesaṃ[59]) *vilūnaṃ khalitaṃ siro*[60])
valinaṃ tilakâhata-gattaṃ ...

Für das völlig klare *valinaṃ* „den Runzligen" ist MN III (gegen Sky), wie bei F., das sinnlose *valīnaṃ* gedruckt; AN I druckt Morris ohne Angabe von Lesarten *valitaṃ*, worin zweifellos nur die so häufige Verwechslung von *n* und *t* vorliegt[61]). Das *valinaṃ tilakâhata-gattaṃ* „runzlig und mit fleckenbedecktem Korper" der solennen kanoni-

---

[57]) Wahrscheinlich ist auch dieser Anfang noch als Śloka herzustellen: *asītikaṃ vā navutikaṃ / vassa-satikaṃ vā jātiyā* (°*navu*° *und* °*sati*° als Doppelkurzen statt einer schweren Silbe stehend!).

[58]) Ausgaben: °*si*.

[59]) Dieser Pāda auch J I 59, 79.

[60]) So richtig („kahl hinsichtlich des Hauptes", vgl. *sīsaṃ nahāto [°te]* VJ 49, 675) mehrere Hss.; Ausgaben: MN I °*tasiraṃ*, MN III °*taṃsiraṃ*, AN °*taṃ sirovalitaṃ* (!).

[61]) Nur dieser Verwechslung verdankt das neun Zeilen lange Stichwort *valita* des PTSD sein Dasein; denn auch *valittaca* „mit runzliger Haut" ist selbstverstandlich nicht „contracted" aus *valitattaca*, sondern einfach = *vali-ttaca* = **vali-tvac*

schen Beschreibung[62]) zeigt nun aber, daß in VJ 475 *valinaṃ* (so zu lesen!) *tilakâhato* einfach eine stehende Phrase übernommen ist, wobei der acc. *valinaṃ* der Umsetzung in den nom. metrisch widerstand (*valī* ware eine Silbe zu kurz!) und daher einfach stehengelassen wurde! Es ist dabei zu beachten, daß *valin* das einzige Attribut Jūjakas ist, dessen acc. sich vom nom. metrisch unterscheidet; denn 476b ist sicherlich statt F.s *brahā-kharo* mit Cks *brahākaro*" „mit großen Händen" zu lesen.

478a ist das *ha* der Singhalesen in den Text zu setzen: *asmā ha nūna te hadayaṃ:* gerade *hadayam* wird sehr oft als zweisilbig behandelt (*hada* Doppelkurze statt schwerer 7. Silbe der Pathyā!).

g. 480—7 sind ein lehrreiches Beispiel der Kompositionstechnik. Auch diese Klage ist nicht individuelles Erzeugnis des Dichters, sondern g. 480 f., 486—8 sind = J 540, 19—22, und die dazwischen stehenden g. 482—5 sind aus g. 486 f. = 540, 21 f. durch Variierung eines Pādas (*ciraṃ rucchiti assame* statt *cirarattāya rucchiti)* und des Refrains (neue, situationsbezogene c—d-Zeile) herausgesponnen.

---

[62]) Von hier aus fallt Licht auch auf eine von Geiger vollig mißverstandene Strophe SN I 170. Ein Brahmane, der 14 entlaufene Ochsen sucht, kommt zum Buddha und zahlt in sieben Strophen (warum Geiger, Übers. S. 266, sie „Scherzverse" nennt, verstehe ich nicht) auf, welchen Unglucksfallen und Widrigkeiten des Weltlebens der Buddha enthoben ist. Die 1. und 4. Pādas aller Strophen sind gleich; die vorletzte lautet: *na hi nūn' imassa samaṇassa pingalā tilakâhatā / sottaṃ pādena bodheti, tenâyaṃ samaṇo sukhī.* Geiger ubersetzt das: „Nicht schießen diesem Samana rote Pickeln auf und wecken den Schlafer mit ihren Fußchen", mit der Anm.: „P. *tilakā* von Hautausschlagen, die durch Hitze erzeugt sind. Wegen des Kitzels, den sie hervorrufen, werden sie mit krabbelnden Lebewesen verglichen Man hat *tilakāhatā* (= *tilakā āhatā*) zu lesen." Abgesehen davon, daß man nicht einsieht, wieso ein Monch weniger von prickly heat befallen werden sollte als ein Weltmensch, scheitert diese Übersetzung schon an dem sing. *pādena* und sing *bodheti* Gemeint ist vielmehr, daß eine gelbaugige (also damonenhafte) Frau mit fleckiger Haut — ein „boses Weib", unter deren Pantoffel er steht! — den Eingeschlafenen mit einem Fußtritt weckt (und an die Arbeit scheucht). Übrigens ist auch die vorhergehende Strophe von Geiger falsch ubersetzt; *na hi nūn' imassa samaṇassa vidhavā satta dhītaro / ekaputtā dviputtā ca* kann nicht heißen: „Nicht hat ja dieser Samana eine Witwe mit sieben Tochtern, mit (nur) einem Sohn oder zwei Sohnen", sondern nur: „Nicht hat ja dieser Samana sieben verwitwete Tochter mit einem oder zwei Kindern"; nur diese Übersetzung erklart den Titel des Sutta „Bahudhīti".

g. 498 d: *ko ne dassati bhojanaṃ*. Der Ko. erklärt *ne* durch *nesaṃ*, faßt also den Pāda als rhetorische Frage V.s auf (Dutoit: „wer wird da ihnen Speise geben?"). Aber es gibt keinen gen. plur. *ne*, und 499 d: *amma, chāt' amha, detha no* zeigt, daß auch in 498 d V. die Klagen der K i n d e r zitiert und zu lesen ist *ko no* ... „wer wird uns Speise geben?"

g. 505 a: *addhā hi me taṃ dukkha-rūpaṃ*. Das Metrum verlangt Streichung von *me* oder *taṃ* (stand letzteres n i c h t im Originaltext, so war seine Einfügung nur zu verständlich).

g. 507 c: für *amhā ti* ist mit C[s]B[d] *amhāsi* = *amhāsĕ* zu lesen (Geiger § 141; DN II 275 lesen die Hss. *amhāsi!*).

Der Pāda g. 517 c *yakkho brāhmaṇa-vaṇṇena* auch J 545, 197—200.

g. 521 f. steht zweimal die Form *anupatiyāsi*: 521 d *khippaṃ anupatiyāsi no*, „du sollst uns schnell nachlaufen"; 522 c *tam eva anupatiyāsi*, „dem (Fußpfad) laufe entlang". CD will 521 d skandieren *khippânupatiyāsi no*, 522 c aber *taṃ evânupateyyāsi*. Der zweite, praktisch auf eine Textänderung hinauslaufende Vorschlag verliert die einzige Rechtfertigung, die es für ihn geben könnte, dadurch, daß der erste die anstößige Form *anupatiyāsi* doch bestehen lassen muß. Es scheint mir klar, daß wir in b e i d e n Fällen *anupat'yāsi* fünfsilbig zu messen haben, womit beide Pādas regelmäßig werden. Die singuläre und von Geiger nicht gebuchte, bei einem Verbum der 1. Kl. besonders auffällige, aber nicht anzuzweifelnde Form *anupat'yāsi* ist vielleicht geeignet, Pischels Erklärung (Gramm. § 459) des *eyya/ejja*-Optativs aus den athematischen *yā*-Optativen zu stützen (vgl. Geiger § 128 mit Anm. 1).

In g. 526 c: *sutā ca vata no pādā* sind wieder einmal *n* und *t* verwechselt; für *sutā* (B[d] *punā!*) ist *sunā* zu lesen: „und geschwollen sind unsere Füße" (Dutoit: „feucht", Rouse: „and our feet loud echoed (!) as we went").

Flehentlich hatten die Kinder gebeten, bleiben zu dürfen, bis die Mutter heimgekehrt sei; es gehört zu den besonders wirkungsvollen Zügen der Erzählung, daß gerade an diesem Tag die Mutter später heimkehrt, weil sie durch wilde Tiere aufgehalten wird, die ihr den Weg versperren. g. 527 berichtet, wie ein Löwe, ein Tiger und ein

52

Panther sich hierzu geradezu verabreden. Nach der Prosa S. 556 wären dies (wieder einmal) drei devaputtas, die von den Lokalgottheiten (den devatās des Himalaya) veranlaßt wurden, Raubtiergestalt anzunehmen[63]), um Maddī an der Heimkehr vor Dunkelwerden zu hindern: käme sie früher heim, so würde sie den Spuren der Kinder folgen und dabei zu Schaden kommen. Anderseits sollen die drei devaputta-Raubtiere sie n a c h Dunkelwerden vor anderen Raubtieren schützen! Von solchen devaputtas und devatās wissen die Gāthās gar nichts; es sind in 527 eindeutig die Tiere selbst, die sich verabreden[64]). Aber merkwürdig ist auch hier die Begründung, mit der sie dies tun:

528 *mā h' eva no rājaputtī sāyaṃ uñchāto āgamā,*
mā h' ev' amhākaṃ nibbhoge heṭhayittha vane migā.

529 *sīho ce naṃ vihetheyya vyaggho dīpī ca lakkhaṇaṃ,*
nêva Jāli-kumār' assa, kuto Kaṇhājinā siyā!
ubhayen' eva jīyetha patiṃ putte ca lakkhaṇā,

„Nicht soll fürwahr die Fürstin am Abend vom Ährenlesen (heim)kommen, nicht sollen in unserm Revier die Tiere im Walde sie verletzen. Wenn ein Löwe sie verletzte, ein Tiger und ein Panther die mit guten Körperzeichen Versehene, so wäre Jāli nicht (mehr), geschweige denn Kaṇhājinā; *ubhayena* (?) würde die Merkmalversehene Gatten und Kinder einbüßen." Man darf wohl bezweifeln, daß, namentlich in g. 529, die Überlieferung ganz in Ordnung ist. Aber ist es nicht überhaupt höchst sonderbar, daß die Tiere, die Maddī g. 532 ff. anfleht, ihr den Weg freizugeben, diesen versperren sollen, um sie zu schutzen! Es kann doch kaum zweifelhaft sein, daß ursprünglich einfach das Verhängnis es will, daß zufällig Raubtiere Maddī so lange aufhalten, bis sie zu spät kommt, die Ver-

[63]) Z. 8 lies mit Cks *sīha-vyaggha-dīpi-vese* (F.: °*vesena*).

[64]) Der Ko. bekommt es freilich fertig, in g. 527: *tesaṃ lālappitaṃ sutvā tayo vāḷā vane migā / sīho vyaggho ca dīpī ca idaṃ vacanaṃ abravuṃ*, die Angaben der Prosa hineinzulesen er ergänzt einfach hinter *dīpī ca* einen imp. *hotha* und nimmt als Subjekt von *abravuṃ* die devatās an: *tumhe tayo janā sīho ca vyaggho ca dīpī cā ti evaṃ tayo vāḷamigā hothā ti idan tāva devatā tayo devaputte abravuṃ!!*

schenkung der Kinder zu hindern oder wenigstens diese noch einmal zu sehen. Die gewundene Begründung sowohl der g. 527—9 wie erst recht der Prosa dagegen sehen nach sekundärer Erfindung aus, was besonders auch von der Verabredung der redend eingeführten Tiere gilt. Obgleich sich also ein Beweis nicht erbringen läßt, bin ich geneigt, g. 527—529 für späteren Einschub zu halten[65]).

g. 532 d: *bhuñjeyyuṃ* metri c. zu entnasalieren.

g. 557 a, b *ucchange me vicinanti thanā ekā vilambati.* In a führen die Lesarten: Bd *me vicinati,* Ck *mekovicinanti,* Cs *hekovinanti,* mit Sicherheit auf: *ucchange m' eko ... ati* (*eko — ekā,* „der eine — die andre"); das Verbum bleibt unsicher, da man doch zögern wird, nach 558 c in *vattati* zu verbessern.

g. 572 c: metri c. *me* zu streichen.

g. 577 d: statt *tuyhaṃ kāmāhi* lies *tumhaṃ kāmā hi* (vgl. g. 757 d!).

In g. 578: *ahaṃ suvaṇṇa-hāliddiṃ ābhataṃ paṇḍu-beluvaṃ / rukkha-pakkāni câhāsiṃ,* ist es unmöglich, *suvaṇṇa-hāliddiṃ* über den selbständigen passivischen Satz *ābhataṃ paṇḍu-beluvaṃ* („von mir gebracht wurde p.") hinweg von *ahāsiṃ* in c abhängen zu lassen; der acc. *suvaṇṇa-hāliddiṃ* bedarf unbedingt eines eigenen aktiven Verbum finitum. Dieses liegt vor an *ahaṃ,* das hier nicht Personalpronomen, sondern 1. sing. aor. von *harati* „bringen" ist. Das mag zunächst unwahrscheinlich klingen; aber wenn von *kr* neben *akāsiṃ* eine 1. sing. aor. *akaṃ* belegt ist (J 524, 39; vgl. Geiger § 160, 4), muß von *hṛ neben ahāsiṃ* auch *ahaṃ* als möglich gelten, das sich zu der J 526, 22 belegten 3. pl. *ahaṃsu* und neben weitere Kurzformen wie *assuṃ* „ich hörte", *„addaṃ* „ich sah", *ahuṃ* „ich war" stellt (Geiger § 160, 3, 4; 164).

g. 580: für *puttā ti* ist das einstimmige *puttāni* (acc. pl.) der Hss. einzusetzen; die Umsetzung der Ostform wurde hier durch das Metrum verhindert.

---

[65]) 527 a = 99 a und öfter; 527 b, c = 575 b, a; 528 a = 574 a! Die Aufzählung der drei Tiere (527 c) ist stehende Wendung: J 516, 25 a, b. *sīhā vyagghā ca dīpī ca accha-koka-taracchayo,* was J 535, 75 c, d (= 545, 66 c, d) modifiziert ist zu: *sīhā vyagghā varāhā ca accha-koka-taracchayo*, vgl. *accha-koka-taracchihi* VJ 574 d! — Auffälligerweise sind in Sanchi statt Löwe, Tiger und Panther vielmehr deutlich drei Löwen dargestellt

In g. 584—9 erscheinen zum dritten Mal die schon 488—93 und 508—513 verwendeten Strophen; nur der Refrain (Pāda d) ist jedesmal verschieden.

g. 598 ist das metrisch unanstößige *puna-d-eva* von Cks in den Text zu setzen. — g. 599 f. wörtlich = 596 f.!

g. 609 f. sind wörtlich die gleichen, mit denen später (631 f.) Sakka die Wundererscheinungen nach Maddīs Verschenkung und den Beifall der Götter schildert. Im Munde Maddīs sind sie hier ganz unangebracht; um ihr Dasein zu rechtfertigen, muß die Prosa (S. 567, 32 ff.) V. zunächst seiner Gattin erzählen lassen, welche Wunder die Verschenkung der Kinder begleiteten, damit sie überhaupt in der Lage ist, diese Wunder zu preisen! Es liegt auf der Hand, daß diese beiden Strophen erst nachträglicher Gleichmacherei ihren Einschub auch an dieser Stelle verdanken.

Immerhin zweifeln kann man auch, ob die beiden Strophen 633 f. schon vom Dichter selbst hierher gesetzt sind. Ihr Vorkommen SN I hat schon F. notiert; sie stehen aber auch J 180, 1 f.; 450, 5 f. und fallen als Gemeinplätze etwas gegen die vorhergehenden und die folgende Strophe ab.

g. 636: *dadāmi bhoto bhariyaṃ Maddiṃ sabb'anga-sobhanaṃ* ist deutlich Nachahmung von J 546 (II) 56: *dadāmi dāni te bhariyaṃ nāriṃ sabb'anga-sobhanaṃ*. Trotz der Ersetzung des *dāni te bhar'yaṃ* durch das metrisch schlechtere *bhoto bhariyaṃ* paßt die Zeile noch mangelhaft zur Situation; denn das entscheidend wichtige „(ich gebe dir die Gattin) z u r u c k" fehlt.

g. 638 b wird man nach F.s Vorschlag *sammatha assame* lesen.

Von g. 639, mit der Sakka sich zu erkennen gibt und V. acht Wünsche freistellt, ist a, b, c = J 499, 20 a, b, c. Die Wunschliste selbst (g. 640—7), ein Gegenstuck zu den Dasavaragāthās, ist von J 480, 4 ff. angeregt: die Zeile 640 a, b *varañ ce me ado, Sakka, sabba-bhūtānaṃ issara* (schon in den Dasavarag., 5 a, b, ferner J 440, 4, 11, 13; 523, 47) leitet dort als 4 a, b; 6 a, b; 8 a, b; 12 a, b; 16 a, b; 19 a, b jeden einzelnen von sechs Wunschen ein; VJ 645 f. aber, die hier den 7. und 8. Wunsch enthalten, sind aus J 480 übernommen, wo beide z u s a m m e n den 5. Wunsch aussprechen:

16 c—f *tato ratyā vivasane suriyass' uggamanaṃ pati*
dibbā bhakkhā pātubhaveyyuṃ sīlavanto ca yācakā,

17 *dadato ca me na khīyetha, datvā nânutapeyy' ahaṃ,*
dadaṃ cittaṃ pasādeyyaṃ — etaṃ, Sakka, varaṃ vare.

VJ 645 f. sind nur die letzten Pādas beider Strophen ersetzt durch *chaṭṭhaṃ* (bzw. *sattam'*) *etaṃ varaṃ vare.* Daß der e i n e Wunsch das Ursprüngliche, seine Aufteilung in zwei sekundär ist, kann kaum zweifelhaft sein; denn zwischen 480, 16 e, f und 17 a besteht ein klarer Zusammenhang: „himmlische Speisen sollen sich bei mir einstellen und tugendhafte darum Bittende, und wenn ich (davon) spende, sollen sie nicht alle werden."

g. 642 a, b = 143 a, b; dort richtig ohne das metrisch störende erste *ca.*

Höchst sonderbar ist, daß sich V. in g. 644 einen neuen Sohn wünscht, während in allen acht Wunschen von der Wiedererlangung der verschenkten Kinder überhaupt nicht die Rede ist! Die einzige denkbare Erklärung ist, daß auch g. 644 wieder einmal von anderswo mehr oder minder fertig übernommen ist ohne genügend Rücksichtnahme auf die Situation.

g. 660 b lies *assatarī-rathaṃ* (ebenso natürlich J 545, 12 °*rī-rathā*); *aśvatarī-ratha* „ein mit Maultierweibchen bespannter Wagen" ist im Skt. geläufiges Kompositum (z. B. Chand. Up. 4, 2, 1). Damit entfällt F.s Vermutung °*rıṃ ra*°.

g. 662 ist zweifellos zu lesen *kathaṃ tu* (statt *nu*) *hadayaṃ āsi;* wieder sind *t* und *n* verwechselt.

g. 663 b *atho uṇhaṃ pi passasi* übersetzt Dutoit: „und seine Hitze konnt' man s e h e n"; *passasi* ist aber hier natürlich 3. sing. aor. von *passasati:* „und er seufzte auch heiß." In c wohl gegen die Hss. *hîva* st. *h'eva* zu lesen

g. 669 b ist mit dem „pāṭha" *me* st. *maṃ* zu lesen.

g. 670—3: Vom Lösegeld der Kinder ist bei ihrer Verschenkung in den Gāthās nicht die Rede gewesen; dort hat nur die Prosa davon berichtet. g. 671 *hatthinā ca satena ca* kann nur heißen: „fur einen Elefanten und 100 (nikkhas)". *hatthinâdı-satena ca,* was Dutoit an-

nimmt, ist ersichtlich Konjektur der burmesischen Gelehrten zu dem Zweck, Übereinstimmung mit den nach 672 gezahlten je 100 Sklavinnen, Sklaven, Kuhen, Elefanten und Stieren herzustellen; die Konjektur wurde einen neugebildeten Stamm *hatthina-* voraussetzen, der (Geiger § 95, 2) zwar möglich, aber nicht belegt und hier gewiß wenig wahrscheinlich ist. In Wirklichkeit ist es so, daß V. für das Mädchen einen Preis (1 Elefant, 100 Goldstucke) angesetzt hat, der (wie zu erwarten!) g e r i n g e r ist als der des Knaben (1000 Goldstücke); der Konig aber in seiner überströmenden Freude macht die großartige Geste, dem Brahmanen für beide zusammen einen unverhältnismaßig großeren Preis als den von V. geforderten auszahlen zu lassen. Die einheimischen Ausleger dagegen, voran Prosaverfasser und Kommentator, gehen von der Auffassung aus, daß selbstverständlich V.s Ansatz und Sañjayas Zahlung ubereinstimmen müssen; dies notigt den Prosaisten, S. 547 umständlich zu begründen, warum fur das Mädchen ein Vielfaches von dem gezahlt werden müsse wie für den Knaben, und veranlaßt die Burmesen zu ihrer gewagten Konjektur.

674c: mit C^{ks} *samalaṃkaritvā bhaṇḍena* zu lesen; der Pāda wird so, obwohl neunsilbig, metrisch besser; Anfang mit Doppelkürze statt e i n e r schweren Silbe ist ganz gewöhnlich.

g. 676a, b: Gegen die Hss. wird etwa zu lesen sein: *kuṇḍala-ghusite mālī*, „mit klirrenden Ohrringen und bekränzt".

g. 679a: statt *me* lies *te*.

g. 683f. sind vor 681 zu stellen. 681f. nehmen mit *sā* auf die Mutter Bezug, die erst 683 genannt wird; auch davon abgesehen gehoren 683f. inhaltlich vor 681f. In 684 ist naturlich zu trennen *patanū kesā*.

g. 686d: für *putte sineho* lies *putta-* (C^{k} °*ttā*, C^{s} °*tta!*). In g. 689c, wo F. *devo gantvā[na]* druckt, ist zu lesen: *sayam eva, deva, gantvāna* (Beginn mit Doppelkurze!).

g. 690c = J 538, 65c.

g. 692a—d lautet bei F.:

nīlavaṇṇadharā neke pītā neke nivāsitā
aññe lohitatuṇhīsā suddhā neke nivāsitā

·57

lohitatuṇhīsā kann nur = *lohita* + *uṇhīsā*, „mit roten Turbanen“, sein; aber es gibt keinen Sandhikonsonanten *t*. Zu lesen ist daher *lohit'uṇhīsā*; die Verderbnis entstand, indem ein Schreiber das ihm geläufige Wort *lohita* fertig schrieb und dann noch einmal mit dem *tu* der Vorlage einsetzte. *lohit'uṇhīsā* ergibt scheinbar eine Silbe zu wenig. Nun könnte man in a, b, d überall statt *-ā neke* ohne weiteres *-âneke* schreiben; und gegenüber dem dreimaligen sei es *aneke*, sei es auch *neke* ist das e i n e *añña* in c sehr auffällig. Liest man auch hier *aneke*, so wird der Pāda tadellos: *aneke lohit'uṇhīsā*; die Verderbnis zu *añña* aber erklärt sich eben daraus, daß der Pāda mit der Lesung *lohitatuṇhīsā* eine Silbe zu lang geworden war.

g. 693, 694 a, b sind = J 515, 26; sie sind dorther entnommen, wobei der 1. Pāda: *yathâpi Himavā, brahme*, dessen voc. *brahme* (in 515 durch die Parallelstrophe 28 als original gesichert) ins VJ nicht paßte, zu *Himavā yatha Gandhāro*[66]) geändert wurde. Während nun aber in 515 dem *yathâpi* von vier Vergleichen jedesmal der Refrain antwortet: *evaṃ pi dahar' ūpeto paññā-yogena* Sambhavo, folgt in VJ als 694 c, d die Zeile: *khippam āyantu sannaddhā disā bhāti pavāti ca*, was sich schlechterdings nicht übersetzen läßt. Es ist klar, daß mindestens der zweite Pāda *(disā ...)* versehentlich (vielleicht erst beim Druck?) an die Stelle eines andern hierher geraten ist.

g. 706: die Passiva *āhaññantu* 706 a, *haññantu* 707 c legen nahe, 706 c *kharamukhāni dhamantu* in ein pass. *dhammantu* zu ändern, was auch das Metrum verbessern würde. In d (= J 538, 64 d) sollte statt des vom Ko. als *vajjantu* erklärten *vadataṃ* die 3. plur. *vadantaṃ* stehen.

g. 708 (= 711) d = 210 d; 712 c, d = 260 e, f; 713 = 261; 714 a = = 227 a; 714 d = 433 d.

[66]) F.: *yathā Gandharo.* — 693 a, b kann wohl nur heißen: wie der Himālaya im Gandhāraland, das Gebirge Gandhamādana. In 515 druckt F. *himavā* klein, und das PTSD folgt ihm, indem es nur fur diese Stelle unter Hinweis auf das *hima-yutto* des Ko. *himavant* als adj. „snowy“ erklart. Aber der Ko.: *himavā ti hima-pāta-samaye hima-yutto ti Himavā, gimha-kāle himaṃ vamatîti Himavā*, gibt nur eine doppelte Etymologie fur den E i g e n n a m e n Himavā, der er eine einfache fur den N a m e n Gandhamādana folgen laßt: *sampatta-janaṃ gandhena mādayatîti Gandhamādano.*

Der Ko. will aus g. 709 *kuñcaṃ nadati mātango kuñjaro saṭṭhi-hāyano* herauslesen, daß die Kalinga-Brahmanen, nachdem es in ihrem Lande geregnet hatte, den verschenkten Elefanten zurückgebracht hatten. Wäre das, was Dutoit glaubt, richtig, so würden sich die Verse gewiß ganz anders ausdrücken, vor allem aber würde die Prosa-Erzählung nicht verfehlen, eingehend davon zu berichten. Auch die spateren Fassungen wissen nichts davon.

In 728c schlägt F. die Emendation *kasira-jīvikā homa* vor. Sicherlich erfordert das *homa* als Prädikatsnomen ein Bahuvrīhi mit *kasira* als Vorderglied; ich würde aber auf Grund des einstimmigen °*rā* der Hss. vorziehen, *kasirājī*° (= *kasira* + *ājīvika*) zu lesen. — Der Punkt am Ende der Strophe ist zu tilgen, da der Satz weitergeht: *jīvitaṃ* (womit die Burmesen gegen °*kaṃ* der Singhalesen hier einmal recht haben) ist Subjekt zu *dameti* in 729b.

g. 745f. sind falsch abgeteilt. Mit *lomahaṃsanaṃ* ist Satz und Strophe zu Ende (Punkt statt Komma!). In der nächsten Zeile (F.s 745e, f) ist nach Sinn und Metrum *taṃ* statt *tassa* zu lesen, der Punkt hinter *vane* zu tilgen und *yācanti* als Prädikat mit *sabbe raṭṭhā samāgatā* zu verbinden.

In g. 750a ist *nahāna-kāle* ein klarer östlicher nom. sing. auf -e (den die Burmesen prompt in °*lo* verbessern!); die Form ist geblieben, da man, wenn auch gezwungen, einen loc. sing. darin sehen konnte.

g. 754—6: *idañ ca paccayaṃ laddhā pubbe ca kilesam attano*
ānandiyam ācariṃsu . . . (bzw. *ānandi* . . .)

übersetzt Dutoit: „Nachdem sie diese Hilf' erlangt und ihre Liebeslust wie früher . . ." (!). Die Worte können wohl nur bedeuten: „Dies (*idaṃ* neutr.!) als Anlaß (*paccayaṃ* masc.) erlangt habend (d. h. zum Anlaß nehmend) und ihre vorher erduldete Mühsal . . .", d. h. die Freude über die erfolgte Erlösung wird durch die Erinnerung an das Erlittene noch erhöht. *kilesa* in der Bedeutung „Mühsal, Beschwerde" ist dem PTSD unbekannt.

g. 758a: Metrum und Sinn fordern Streichung des zweiten *taṃ*.

g 765: *suttañ ca sutta-vajjañ ca*, „den auf Schnüre gezogenen und nicht aufgezogenen (Schmuck)"; °*vajja*, Skt. °*varja* „frei von, ermangelnd" nicht in PTSD.

III.

Das VJ gilt gewöhnlich als buddhistisch in dem Sinne, daß hier nicht wie allermeist eine vor- oder unbuddhistische Geschichte nachträglich zum Jātaka gemacht und buddhisiert wurde, sondern diese Erzählung in buddhistischen Kreisen entstanden und von vornherein buddhistisch gewesen ist. So reiht denn z. B. Winternitz in seiner Literaturgeschichte (II² S. 149 ff.) das VJ ein unter „those legends whose purely Buddhistic origin is unmistakable" und sagt S. 152: „The hero of the VJ, as is general in the purely Buddhistic legends last discussed, is the Bodhisattva of the later dogma, to whom a certain number of „perfections" are ascribed[67]) ..." Eine aufmerksame Lektüre der Gāthās beweist, wie ich bereits gezeigt zu haben glaube, das Gegenteil. Die Erzählung als solche hat nichts, das als spezifisch buddhistisch gelten mußte. Geschichten von übermäßiger, bis zur Absurdität oder zum Wahnwitz gesteigerter Freigebigkeit sind im ganzen Orient beliebt; es sei nur etwa an die arabischen Geschichten von Hatim Tai erinnert (die man heute in billigen Hindi- und Urdu-Ausgaben in indischen Basaren kaufen kann!). In Indien gibt es genug Beispiele, und gerade die Legenden von freigebigen und sich selbst aufopfernden Śibi-Königen sind, wie Fick (Jacobi-Festschr. S. 146 f.) richtig hervorhebt, gemeinindisch: „Um die Person eines einzelnen, vielleicht geschichtlichen freigebigen Śibi-Königs wob sich im Laufe der Zeit ein immer größerer Kreis von Legenden, immer neue Züge der Freigebigkeit und Selbstaufopferung wurden hinzugefügt und auf andere Mitglieder des Königsgeschlechtes übertragen. Wir haben es bei der Sivi- und Vessantara-Legende zweifellos mit einem gemeinindischen, im Volke weitverbreiteten und beliebten Stoff zu tun, der von Brahmanen wie von Buddhisten und Jainisten für ihre religiösen Zwecke verwertet... wurde."

---

[67]) In einer Anmerkung behauptet er, der Ausdruck *pāramī*, *pāramitā* komme in den Jātaka-Gāthās nicht vor; die oben besprochene Stelle VJ 460 ist ihm also entgangen Überhaupt kann er das VJ nicht allzu aufmerksam gelesen haben, sonst könnte er nicht (S. 151) angeben, daß es Sakka sei, der in Gestalt Jūjakas die Kinder erbettle (was, soviel ich sehe, keine Version berichtet).

Aber nicht nur der Stoff, auch seine Formung in den VJ-Gāthās ist unbuddhistisch. Während die Prosa des VJ von buddhistischer Frömmigkeit förmlich trieft, ist in den Versen, wenn man sie von den Cp-Zitaten und geradezu verschwindend wenigen späteren Zusätzen befreit hat, davon auch nicht eine Spur zu entdecken. Wenn diese Hunderte von Strophen von einem Buddhisten gedichtet oder auch nur, wie Fick meint, überarbeitet und „verwässert" waren, so würden sie ohne jeden Zweifel völlig anders aussehen. Genügt nicht eigentlich — um von dem Fehlen anderer buddhistischer Ausdrücke zu schweigen — die Tatsache, daß in einem Epos dieser Länge das Wort Bodhisattva überhaupt nicht vorkommt? Es ist eben, wie ich schon oben gezeigt zu haben glaube, V. in den Versen noch keineswegs der Bodhisattva; der wird er erst in der Prosa! Als für die durchaus unbuddhistische Atmosphäre des alten Gedichts kennzeichnend sei hier nur noch e i n Zug hervorgehoben, die erstaunliche, um nicht zu sagen bedenkliche Rolle des Alkohols. Ein reiches Land heißt mit offenbar stehender Phrase (g. 227) *iddhaṃ phītaṃ janapadam bahu-maṃsa-surodanaṇ* zum Begriff des Wohlstandes gehören also viel Fleisch, *surā* und Reis. Der Palast der Śibikönige ist (g. 11) *surā-mamsa-ppabodhana,* „wo mit *surā* und Fleisch geweckt wird". Als der fromme V. in die Verbannung zieht, spendet er unter seinen Abschiedsgeschenken auch Schnaps für die Trinker (*soṇḍānaṃ detha vāruṇiṃ,* g. 137), und als er wieder heimgeholt werden soll und man die nötigen Zurüstungen für den Heereszug trifft, da werden (g. 702) an der Straße „in jedem Dorf hundert Krüge *maireya* und *surā*" aufgestellt, und g. 704 wiederholt in der Liste des Wegproviants „*bahū surā*". Wir sind den frommen Buddhisten dankbar für die Unbefangenheit, mit der sie das alles stehen ließen — aber von sich aus geschrieben haben würde ein Buddhist, gar ein Buddhistenmönch, das doch kaum! Auch vom VJ gilt also in vollem Umfange, was H. Lüders, „Buddhistische Märchen", Einl. S. VIII f., klassisch formuliert hat: „Ursprünglich sind nämlich diese Geschichten gar keine Dschātakas gewesen, sie sind nicht einmal in buddhistischen Kreisen entstanden, sondern gehören der volkstümlichen Dichtung an, die in Indien in vorbuddhistischer und frühbuddhistischer Zeit,

also etwa seit dem sechsten Jahrhundert v. Chr., als Vorläufer der Epik in Sanskrit blühte ... So erklärt es sich auch, daß die Dschātakaverse, die, abgesehen von gewissen rein sprachlichen Veränderungen, in ihrer alten Form überliefert sind, so wenig eigentlich Buddhistisches enthalten und oft gar Dinge, die buddhistischen Anschauungen zuwider laufen. Man muß die Balladen und Lehrgedichte des Suttanipāta oder die Thēra- und Thērīgāthās lesen, um zu sehen, wie anders sich in dieser Hinsicht die wirkliche buddhistische Mönchsdichtung verhält... Im allgemeinen aber kommt den Buddhisten sicherlich nur das Verdienst zu, die alten Geschichten gesammelt zu haben, und für die Art, wie sie es getan, müssen wir ihnen dankbar sein. Sie haben sich glücklicherweise begnügt, die Prosaerzählung durch die Einführung des Bodhisatta und allerlei Aufputz aus der Rüstkammer ihrer Tugendlehre zu buddhisieren; die Verse aber haben sie in der ursprünglichen Form belassen und dadurch diese literargeschichtlich unschätzbaren Zeugen der alten Volksdichtung für uns gerettet."

Die nächste Frage ist nun, ob wir oder wie weit wir innerhalb des so als vor- bzw. nicht-buddhistisch erkannten V.-Epos noch Älteres und Jüngeres unterscheiden, Zusätze erkennen, Spuren von Redaktoren- oder Kompilatorentätigkeit feststellen können. Jeder Versuch in dieser Richtung[68]) wird aber außerordentlich erschwert durch die oben schon verschiedentlich an Proben deutlich gemachte Kompositionstechnik der Jātaka-Dichtung, die, offenbar aus einem reichen Bestand poetischen Gemeingutes der Zeit schöpfend, in weitestem Umfang und geradezu mit Vorliebe stereotype Wendungen, Viertel-, Halb- und Ganzstrophen verwendet, Übernommenes recht oder schlecht neuen Situationen anpaßt, wiederholt und variiert und die freie Verwendung von Refrains steigert bis zu Reihen von Strophen, die sich nur durch einen Pāda oder gar nur ein Wort unter-

---

[68]) Daß man unmöglich, wie Fick es tut, eine episch breite alte Version mit einer stärkstens von ihr abhängigen, aber viel knapper angelegten und viele Jahrhunderte jüngeren vergleichen kann, um dann einfach zu schließen, daß das, was die jüngere Fassung nicht hat, in der alten späterer Zusatz sei, bedarf wohl nicht näherer Erörterung!

scheiden[69]). Diese Kompositionstechnik macht nun aber gerade die gewohnlichsten und sichersten Kriterien fur das Erkennen von Interpolationen oder Textänderungen ungultig. Oft genug wäre es leicht, durch Streichung von Pādas, Zeilen oder ganzen Abschnitten einen für unser Gefuhl glatteren und befriedigenderen Text oder Erzählungsverlauf herzustellen; ob es ein echterer, ursprünglicherer wäre, bliebe fast immer fraglich.

Wir mussen uns also, mindestens vorerst, bescheiden und das V.-Epos mit geringen Ausnahmen so nehmen, wie es uns vorliegt. Es scheint mir aber auch, daß wir das nicht nur müssen, sondern auch dürfen, weil wir nämlich im wesentlichen die einheitliche, planvoll angelegte Schöpfung e i n e s Dichters vor uns haben. Das Gedicht atmet in allen Teilen die gleiche epische Breite, die es als von vornherein auf etwa den jetzigen Umfang angelegt erscheinen läßt und dem Versuch widerrät, durch Amputationen und Kürzungen eine ältere, einfachere Textform oder Erzählungsgestalt herstellen zu wollen[70]). Vor allem aber hat das kleine Epos einen eindeutigen Höhepunkt, dem es, wie mir scheint, bewußt und planvoll, ja kunstvoll, zustrebt: das ist die Verschenkung der Kinder. Auf sie entfallen von der Einführung Jūjakas bis zur Billigung durch Maddī 344 Strophen, das ist, wenn man die spätere Rückkauf-Szene noch hinzunimmt, die Hälfte des Ganzen. Demgegenüber erfordern Verschenkung und Rückgabe Maddīs nur 27 Strophen. Die Kinderverschenkung ist das eigentliche Thema; aus diesem Thema das Letzte

---

[69]) Wir sind zu leicht geneigt, hierin einen Mangel an poetischer Erfindungsgabe zu erblicken, von ermudenden Wiederholungen oder stumpfsinnigem Auswalzen und Breittreten zu sprechen. Sicher ist, wie Oldenberg zur Genuge gezeigt hat, diese Poesie sehr primitiv und volkstümlich und vom spateren Epos und Kāvya durch eine tiefe Kluft getrennt. Aber fur den Horer — daß wir an ihn und gesungene Strophen, nicht an einen Leser denken mussen, hebt Luders a. a. O. S XI mit Recht hervor — lag sicher gerade im Wiedererkennen bekannter Wendungen und Verse ein besonderer Reiz, und Strophenreihen wie die „Himalaya-Beschreibung" (g. 76—98) konnen durchaus mit Wiederholungen und Variationen der Musik verglichen werden.

[70]) Immerhin zu beachten ist auch, daß im Gegensatz zu den andern großen Jātakas dieses weitaus langste vom ersten bis zum letzten Vers einheitlich nur in Ślokas verfaßt ist.

zur Rührung der Zuhörer herauszuholen, ist das wichtigste und — wie wir aus der späteren Geschichte des Stoffes wissen, voll geglückte — Anliegen des Dichters. Darum holt er hier mit Vorbedacht so weit aus wie nur möglich. Hat er die ganze Einführung der Hauptpersonen und alles Weitere bis zur Verschenkung des Elefanten der Prosa überlassen (und desgleichen die ganze Waldwanderung, Ankunft und Einrichtung V.s im Vanka-Gebirge), so führt er Jūjaka mit ganz ungewöhnlicher Förmlichkeit ein: *ahuvāsi Kalingesu Jūjako nāma brāhmaṇo*, und verweilt in erstaunlicher Breite schon bei der Vorgeschichte seiner Aussendung durch Amittatāpanā. Bei Jūjakas Reise aber folgt ein retardierendes Moment auf das andere: er weigert sich zu gehen und wird nur mit Mühe überredet, den Weg anzutreten; in der Śibistadt, wo er sich nähere Auskunft über V.s Aufenthalt holen will, wird er fast gesteinigt; im Wald verirrt er sich, wird von Wölfen belagert und von dem Ceta-Wächter mit dem Tode bedroht; und als er sich das Wohlwollen des Ceta erschwindelt hat, folgt nun nicht etwa gleich seine Ankunft bei V., sondern die „Kleine Waldbeschreibung" (Culla-vana-vaṇṇanā) durch den Ceta; aber auch diese bringt ihn noch keineswegs zu V. selbst, sondern zu dem (anscheinend doch völlig überflüssigen) Isi Accuta, der nun, nachdem auch sein Argwohn beschwichtigt ist, seinen Weitermarsch noch durch die „Große Waldbeschreibung" aufhält. Gerade die „Kleine" und die „Große Waldbeshcreibung" — in d i e s e r Reihenfolge! — scheinen mir zu zeigen, daß durch die lange Reihe retardierender Momente mit künstlerischer Absicht der Zuhörer (der ja natürlich von Anfang an ahnt, was schließlich kommen wird) sozusagen auf die Folter einer immer unerträglicher werdenden Spannung und Ungeduld gestreckt wird. Naturbeschreibungen, die fast ganz aus einfachen Aufzählungen von Pflanzen- und Tiernamen bestehen — gewiß die primitivste Form „dichterischer" Naturbeschreibung, die überhaupt vorstellbar ist — finden sich auch anderswo (z. B. J 535, 69—77). Erreichen sie aber die Länge der Culla- oder gar der Mahā-vana-vaṇṇanā, so wirken sie zunächst geradezu monströs. Denn sie sind ja nicht etwa mit dem zu vergleichen, was man als lyrische Einlagen oder Partien bezeichnen könnte, wie

die schon erwahnte „Himalaya-Beschreibung“ oder die Klagen der Mutter V.s, der verschenkten Kinder, der verzweifelten Mutter, deren schlichten Wiederholungen und wechselnden Refrains eine gewisse poetisch-musikalische Wirkung keineswegs abzusprechen ist; sondern ihre endlosen Tier- und Pflanzenlisten sind wirklich unertraglich ode. Aber als — gewiß primitives! — Mittel, den ungeduldigen Zuhorer noch ungeduldiger zu machen, sind gerade sie vortrefflich geeignet und stehen an der richtigen Stelle und in der richtigen Reihenfolge. Ich halte die Annahme nicht fur zu kühn, daß sich der Dichter dieses Mittels bewußt bedient hat.

Weisen der einmalige Umfang, die Breite der Darstellung, die Zahl der Erzahlverse, die haufigen versifizierten Sprecherangaben im Stile Homers *(tam abravī rājaputtī Maddī sabb'anga-sobhanā . . .)* dem VJ seine Stelle am Ende einer auf das echte Epos zustrebenden Stilentwicklung an, so muß demgegenüber festgehalten werden, daß es einerseits nicht weniger altertümlich ist als irgendein anderes Jātaka und anderseits von einem wirklichen Epos formal doch noch recht weit entfernt bleibt.

ZDMG 99, 118 f. hat Luders VJ 45—49 als Beleg dafur herangezogen, daß die Stellung des *ksattṛ*, des Truchseß, in den Jātaka-Gāthās die gleiche ist wie in den spätvedischen Texten und den a l t e r e n Bestandteilen des Epos. Durchaus in die gleiche Zeit weist das ganze reiche Bild altarischen Lebens, das die Gāthās des VJ vor uns entrollen und in dem nichts auf jüngeren Ursprung gegenuber den andern großen Jātakas deutet. Das gleiche gilt von der Sprache, die sich in nichts von denen der übrigen Jātakas unterscheidet und uns u. a. auch unzweideutige Spuren jener Umsetzung aus der alten Ostsprache geliefert hat, die Luders für das Vidhurapaṇḍitaj. nachweist. Auch die Entstehung des Gedichts im östlichen Indien laßt sich wahrscheinlich machen. Zwar gehören die Śibis eigentlich ins nordwestliche Indien (Fick S. 145), und die Prosa laßt die Verbannten im Himālaya hausen, der nun einmal — namentlich fur die unbestimmten geographischen Vorstellungen des Ceylonesen — der ubliche und sozusagen einzig mogliche Aufenthaltsort der Einsiedler und Asketen ist. Aber die Verse sagen weder uber die Lage

der Śibi-Stadt noch uber die des Vanka oder Gandhamādana irgend etwas aus; dagegen verlegen sie expressis verbis Jūjakas Wohnsitz nach Kalinga, woraus sich zwangsläufig ergibt, daß die Berge, in die sich die Verbannten zurückziehen, nicht der viel zu weit entfernte Himālaya sein konnen, sondern nur die Berge Orissas[71]). Der Dichter hatte also kein Bedenken, auch eine Śibi-Geschichte in die Nähe seiner ostindischen Heimat zu verlegen.

Winternitz sagt (Lit. Gesch. II² 151) vom VJ, es sei ein regelrechtes Epos (regular epic), denn die Prosa sei darin nichts als ein Kommentar, und es sei leicht zu sehen, wie der Kommentator sein Bestes getan habe, die Geschichte in der geist- und geschmacklosesten Weise zu verderben. Das klingt so, als ob die Prosa ein überflüssiger Zusatz sei, dessen die sich selbst genügenden Verse eigentlich gar nicht bedurften. Demgegenuber muß betont werden, daß auch dieses dem echten Epos in manchem schon sehr nahe kommende Jātaka dennoch den letzten Schritt zum Epos nicht getan hat, sondern eindeutig noch prosaisch-poetische Erzählung ist. Es kann nicht einmal zu den Jātakas gerechnet werden, bei denen nach einer prosaischen Einleitung die Prosa überflussig wird, sobald die Verse einmal eingesetzt haben. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, wie die Gāthās von der Weganweisung der Cetas an V. sofort zur Geschichte Jūjakas uberspringen; gleich darauf folgt auf die Sticheleien der Wasserholerinnen mit g. 280 sogleich die Ankundigung Amittatāpanās an Jūjaka, sie werde kein Wasser mehr holen: hier ist eine noch so kurze Prosa-Überleitung („da kehrte A. weinend heim und sprach zu J.“) erforderlich, die sich nicht auf die bloße Angabe der Sprecherin beschranken kann. Vor g. 434 muß allermindestens etwa eingeschaltet werden: „Als aber V. den Brahmanen herankommen sah, sprach er zu seinem Sohne.“ g. 530 folgt auf die Verabredung der Tiere sofort die Klage Maddīs: „Der Grabstock fällt mir aus der Hand...“ — eine Prosa-Überleitung zur Angabe von Situation und Sprecherin kann nicht fehlen. Mit g. 650 folgen auf die Rückkehr

[71]) Dazu wurde wieder stimmen, daß nach der Prosa die um den Elefanten bittenden Brahmanen aus Kalinga kommen; aber aus den oben S 18 f dargelegten Grunden konnen wir uns darauf nicht berufen

Sakkas in seinen Himmel sofort die Worte König Sañjayas beim Anblick der Kinder: „Wessen Antlitz erglänzt dort...", ohne daß wir aus Versen erfuhren, daß und wieso Jūjaka in die Śibi-Stadt und vor den König kommt, den aufzusuchen er sich ausdrücklich geweigert hatte: hier ist ein nicht unwichtiges Stück der Erzählung der Prosa überlassen. Zahlreiche Fälle ließen sich anfügen, in denen über eine bloße Angabe des Sprechers („*Vessantaro āha*") hinaus mindestens eine kurze Überleitung und Angabe der Situation unentbehrlich sind, wie sie in nicht wenigen anderen Fallen tatsächlich auch in Versen gegeben werden. Die Gāthās konnen also, auch nachdem sie erst mit der Schenkung des Elefanten eingesetzt haben, auf keinen Fall ohne zahlreiche und z. T. nicht unerhebliche Prosa-Einschübe auskommen; wir dürfen aber sicher annehmen, daß sich der das Gedicht Vortragende keineswegs mit dem unentbehrlichen Minimum an Prosa begnugt, sondern die nötigen Zwischenstücke in gleicher Breite wie das Gedicht selbst gegeben haben wird. Von einem „regular epic" kann man also doch noch kaum sprechen, vielmehr ist auch das VJ seiner literarischen Form nach erst ein Vorlaufer der Sanskrit-Epik, wie es Lüders ausdrückt.

Es ist nicht beabsichtigt und nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrages auch noch der Geschichte des VJ in seinen spateren Versionen, seiner Wanderung durch die ganze buddhistische Welt und den dabei erlittenen Veränderungen nachzugehen. Nur wenige Bemerkungen in dieser Richtung seien noch gestattet.

Auszugehen ist immer von der grundlegenden Tatsache, daß die Pāli-Gāthās Jahrhunderte älter sind als jene andere Fassung; gleichzeitig sind sie unverhältnismaßig ausfuhrlicher. Die Aussicht, in den späteren Versionen, insbesondere den „nordbuddhistischen", Zeugnisse fur eine von den Pāli-Gāthās unabhangige ursprunglichere Version zu finden, muß daher von vornherein als gering beurteilt werden.

Über Cp braucht nach dem zu Anfang Ausgefuhrten nichts mehr gesagt zu werden; angemerkt zu werden verdient allenfalls noch, daß diese Version die einzige ist, die auch die Vorgeburtsgeschichte

mit den Dasavaragāthās berücksichtigt, was ihr besonders enges Verhaltnis zum PVJ unterstreicht.

Āryaśūra behandelt in seiner Jm die V.-Geschichte in Form einer Campū[72]) und auf dem vom Gesamtplan seines Werkes bedingten beschrankten Raum; schon der Kāvya-Stil macht eine starke Beschneidung der Ereignisfulle des PVJ unvermeidlich. Daraus, daß in der Jm gegenuber den Gāthās des Pali irgend etwas fehlt, sind für die Gāthās keinerlei Schlusse zu ziehen. Zahllose z. T. wortliche Anklange beweisen die starke Abhängigkeit Āryaśūras von der alten Versdichtung, sei es in ihrer Pali-Form, sei es in einer uns nicht bekannten Sanskritübersetzung dieser oder ihres Originals. Daruber hinaus zeigen sich Übereinstimmungen auch mit sekundären Zügen (z. B. mehreren Wundern) der Pali-Prosa; das Verhaltnis der Jm zu der in dieser Prosa vorliegenden Überlieferung ware näherer Untersuchung wert.

Kṣemendras Bearbeitung im 23. Pallava seiner Avadānakalpalatā ist, wie alles, was er schreibt, äußerst durftig und knapp. Sie zeigt sehr enge Verwandtschaft mit der erheblich ausführlicheren tibetischen Version, die Schiefner aus dem Kanjur übersetzt hat. So lassen z. B. beide den Prinzen noch vor dem Elefanten auf einer Ausfahrt seinen kostbaren Wagen verschenken — zweifellos eine sekundäre Verdopplung, wobei die beiden Ausfahrten den Verdacht nahelegen, daß sie in Anlehnung an die bekannten Ausfahrten des Bodhisattva Siddhārtha erfunden sind. Dies um so mehr, als in der chinesischen Version der Prinz auf einer Ausfahrt „Arme, Taube, Blinde und Stumme“ erblickt (die ihm übrigens von Śakra nur vorgegaukelt werden), daraufhin umkehrt und nun seinen Vater bittet, ihm den gesamten Inhalt der Schatzkammer fur fromme Gaben zur Verfügung zu stellen. — Auf dem Weg in die Verbannung werden Pferde und Wagen auf einmal an einen Brahmanen verschenkt[73]).

[72]) So grundsatzlich wichtig die Unterscheidung zwischen Prosa und Versen im PVJ ist, so sinnlos ist sie naturlich in der von einem Dichter stammenden Campū, in der Prosa und Verse durchaus gleichberechtigt sind Es ist daher von vornherein verfehlt, wenn Fick nur die Verse der Jm mit den Versen des PVJ vergleichen will.

Der Aufenthalt bei den Cetas fehlt ebenso wie die ganze Jūjaka-Geschichte, dagegen ist die Kinder-Schenkung breit ausgeführt.

Die chinesische Version, übersetzt zwischen 388 und 407, ist wesentlich ausführlicher als die tibetische und steht, trotz vieler erheblicher Unterschiede, einer Anzahl eigener neuer Wunder usw. den Pāli-Gāthās auf große Strecken überraschend nahe; das Sanskrit-Original muß mit diesen nahe verwandt gewesen sein.

Wahrscheinlich aus dem Chinesischen übersetzt und der eben erwähnten chinesischen Version am nächsten stehend, aber dennoch keineswegs mit ihr identisch ist die sogdische Version, die M. R. Gauthiot Journ. As. 1912 in Text und Übersetzung veröffentlicht hat. Diese Fassung ist die einzige, die an Umfang der Pali-Versdichtung gleichkommt. Abgesehen von der allgemeinen Weitschweifigkeit ihrer Darstellung ist sie zu diesem Umfang nicht zuletzt aufgeschwellt durch die bereits oben S. 47 hervorgehobene starke Vermehrung der von V. gemachten Schenkungen, deren jede mit einem ausführlichen *praṇidhāna* abschließt.

Die genauere Untersuchung und Vergleichung dieser und noch zahlreicher weiterer Versionen wäre eine lohnende Aufgabe: sie alle aber würden kaum sehr viel neues Licht werfen auf die alte Pali-Dichtung, die ihnen an Interesse und Bedeutung weit überlegen ist und zu deren Verständnis beizutragen der Zweck dieser Zeilen war.

*

Summary

The Vessantarajātaka (VJ) is by common consent the most famous and popular of all Buddhist legends and tales; its Pali version, with its 786 gāthās — more than twice as many as any other Jātaka has —, occupies a unique position in Pali literature. Surprisingly, this im-

[73]) In der chinesischen Version erbettelt e i n Brahmane das e i n z i g e Pferd, später ein anderer Brahmane den Wagen In Sanchi werden Pferde und Wagen ebenfalls getrennt verschenkt: die Pferde an einen Brahmanen mit drei Schülern, der Wagen an einen andern Brahmanen Im geht selbstverständlich mit dem Pali zusammen, und zwar auch mit der Prosa, indem sie das Gazellen-Wunder bringt

portant text has never received adequate critical and philological treatment which, as the present article tries to show, it needs very badly. To begin with, it can be proved that no less than 17 gāthās are late quotations from the Cariyāpiṭaka (the author of which latter had, much earlier, borrowed a number of pādas from the VJ!). The elimination of these stanzas (and a very few others) at the same time removes from the little epic the only unmistakably Buddhist passages. Indeed it can be conclusively proved that the VJ, classified e. g. by Winternitz among „those legends whose purely Buddhistic origin is unmistakable", is just as completely un-Buddhist or rather pre-Buddhist as the vast majority of the other Jātakas. This, of course, only applies to the verses, in sharp contradistinction to the prose which, with its excess of Buddhist piety, its boundless exaggerations, and its exuberance of sometimes rather insipid miracles breathes the totally different spirit of much later centuries.

The main portion of the investigation (II) is devoted to the critical emendation and interpretation of the text, correction of many mistakes of the editor, translators, and Pali Text Society's Dictionary, putting right of the disturbed order of stanzas, etc.; incidentally, it is shown that the introductory „Dasavaragāthās" have originally nothing to do with the VJ but must come from the large stock of legends connected with the Śibi kings; and fresh light is thrown on some details of the representation of the VJ on the Northern Gateway of Stūpa I at Sanchi. Part III discusses the literary form and composition of the Pali epic and throws a glance at some of the later versions of the legend (Tibetan, Chinese. Sogdian, etc.); these, however, are without exception so much younger and developped or corrupted that they are practically of no value for the critical investigation and appreciation of the old Pali epic, which is the aim of the present article.

Sahadhammiko vādânuvādo gārayhaṃ ṭhānaṃ āgacchati

Von Ludwig Alsdorf, Hamburg

Ein haufiges „Klischee“ des Pali-Kanons beschreibt eine Ruckfrage bei Buddha hinsichtlich der Richtigkeit und Authentizitat einer Lehre oder Anschauung DN I 161 handelt es sich z. B. um Buddhas angebliche Mißbilligung jeglicher Askese, die den acela Kassapa zu folgender Frage veranlaßt

sutaṃ m'etam, bho Gotama 'samano Gotamo sabban tapaṃ garahati, sabban tapassim lūkhâjīviṃ ekaṃsena upakkosati upavadatîti'. ye te, bho Gotama, evam āhaṃsu 'samano .... upavadatîti', kacci te bhoto[1] *Gotamassa vutta-vādino, na ca bhagavantaṃ Gotamaṃ abhūtena abbhācikkhanti? dhammassa cânudhammaṃ vyākaronti. na ca koci sahadhammiko vādânuvādo gārayhaṃ ṭhānaṃ āgacchati?*

R O. Franke ubersetzt dies („Dīghanikāya“ S 131): „Verehrter Gotama, ich habe gehört, der Samaṇa Gotama mißbillige alle Askese, er spreche ausnahmslos abfallig und mißbilligend uber alle Asketen von rauher Lebensweise Berichten nun die, die das erzahlen, wortgetreu, was du, verehrter Gotama, selbst gesagt hast, und verleumden sie nicht etwa den erhabenen Gotama? Geben sie deine Lehrmeinung richtig wieder? Und tut man nicht etwas Tadelnswertes, wenn man bei einer Diskussion uber die Lehre auf solchen Außerungen fußt?“

Fur wechselnde Anlasse wird dieses Klischee in nahezu identischer Form — und bei bejahender Antwort jeweils mit bestatigender Wiederholung — noch an 22 weiteren Stellen gebraucht[2], dazu kommen mehrere fur das Verstandnis bedeutsame Abwandlungen, über die unten zu sprechen sein wird

Der allgemeine Sinn des Klischees ist naturlich klar, wenn auch in den bisherigen Übersetzungen (und meist schon in der Interpungierung der Texte) der kunstvolle symmetrische Aufbau der vierfachen Frage in einer doppelten positiv-negativen Alternative nicht klar zum Ausdruck kommt die beiden *na ca* mussen als *na tu* verstanden werden, nur so ist die Ersetzung des die beiden Antithesen verknupfenden *dhammassa*

[1] Lies so mit B B (ed *bho*).

[2] Vin I 234, II 297 DN III 115 MN I 368, 482 II 127 III 139 SN IV 51, 326, 340 V 6f AN I 161, 190 Mit Umsetzung in den Optativ (.... *āgaccheyya*) SN II 33, 36, 38, 39, 41 III 6, 117 IV 381, 382

cânu° durch *dhammassa vā anu°* Vin II 297 zu rechtfertigen[1]. Schwierigkeiten ergeben sich aber, wenn man versucht, den genauen Sinn der vierten Frage festzustellen: *na ca koci sahadhammiko vādânuvādo gārayhaṃ thānaṃ āgacchati.* Wie weit wir von sicherem Verständnis und einheitlicher Interpretation dieses kurzen Satzes entfernt sind, mag eine (unvollständige) Zusammenstellung bisheriger Übersetzungen zeigen:

OLDENBERG a) Vin I 234 (SBE XVII S 110) And there is nothing blameworthy in a discourse and dispute like this regarding matters of the Dhamma b) Vin. II 297 (SBE XX S 391) And is there anything that leads to blame in such discussion, this way and that, as touching the observance of the rules of the order ?

RHYS DAVIDS, DN I 161 Is there nothing in this opinion of his, so put forward as wrapt up with his system, or as a corollary from it, that could meet with objection ?

K E NEUMANN, DN I 161, MN I 318, 482 so daß sich kein entsprechender Folgesatz als ungehörig erweisen kann

WOODWARD, SN IV 51 so that no one who agrees with his teaching and follows his views could incur reproach ? 326. so that no one who is of the same view (*saha-dhammiko*, perhaps "reasonable"), a follower of the Exalted One's view, could give opportunity for censure ? (340 praktisch identisch) AN 161. so that one who is of his doctrine, of his way of thinking (. ... *vādânuvādo*) may not give grounds for reproach in stating it ? 190: does one who is of his Dhamma, who follows his views, fall into blame therefore ?

MISS HORNER a) MN I 368 (und praktisch identisch II 127). and does no reasoned thesis give occasion for contempt ? b) MN I 482. and that no one of his fellow *dhamma*-men, of this way of speaking, gives ground for reproach, ähnlich MN III 139 and that no fellow *dhamma*-man, a holder of (my) views, comes to a position incurring blame ?

LORD CHALMERS hatte MN I 368 übersetzt: And is there no plausible version of your utterance which provokes criticism ? Bei der kürzenden Paraphrase der späteren MN-Stellen ist unser Passus einfach weggelassen.

Das PTS Dictionary stellt für *sahadhammika* "regarding the Dhamma" (DN I 161 MN I 368 Vin I 234 [Druckf. 134]) und "that which is in accordance with the dhamma" (MN I 482) zur Wahl, *vādânuvāda* erklärt es als "all kinds of sectarian doctrines or doctrinal theses" und übersetzt (s v *thāna*) *gārayhaṃ thānaṃ* [Druckf *gar th*] *āgacchati* mit "he advo-

[1] OLDENBERG verzeichnet keine Variante, doch kann natürlich auch die häufige Verlesung *c/v* zugrunde liegen — OLDENBERG interpungiert die ganze vierfache Frage nur durch ein Komma hinter *vyākaromi*, was in Verbindung mit dem *vā* den Sinn der 3 Frage ins Gegenteil verkehrt, vgl dazu seine gleich mitzuteilenden Übersetzungen.

cates a faulty principle" — das „he" dieser Übersetzung unvereinbar mit der für *vādânuvāda* gegebenen Interpretation

Die Lektüre der vorstehenden Zusammenstellung wird, wie ich hoffe, den Versuch nicht als müßig erscheinen lassen, zu einer eindeutigen und gesicherten Interpretation der so häufigen kanonischen Formel vorzudringen

Allen bisherigen Übersetzungen ist — soweit sie überhaupt nahe genug am Text bleiben, um noch einen Schluß auf ihre Auffassung der grammatischen Konstruktion zu gestatten — gemeinsam, daß sie *vādânuvādo* als Satzsubjekt und *thānaṃ* als Akkusativobjekt zu *āgacchati* fassen *āgacchati* hätte dann etwa die Bedeutung „in einen Zustand, eine Lage usw. geraten, zu etwas gelangen", und zu vergleichen wären Redensarten wie DN II, 271,28 *amhākaṃ upatthānaṃ āgacchanti amhākam pāricariyaṃ*, „sie gelangen zu unserer Aufwartung, zu unserer Dienstbarkeit", d h „sie begeben sich in unsern Dienst", SN V 361,14 *tatth'eva maranam āgaccheyyāsi*; oder die häufigen Ausdrücke für das Wiedergeborenwerden *itthattaṃ āgacchati, manussattam āgacchati, āgacchati punabbhavam*, die denn auch die Pali Tipiṭakaṃ Concordance s v. *āgacchati* mit *gārayhaṃ thānaṃ āgacchati* zusammenstellt

Daß aber in unserem Satz *thānaṃ* nicht Akkusativ, sondern Nominativ, nicht Objekt, sondern Subjekt ist, zeigen zweifelsfrei zwei Fälle, in denen der Satz nicht Bestandteil des Rückfrage-Klischees ist, während sowohl für *sahadhammiko vādânovādo* wie für *gārayhaṃ thānaṃ* Nominative des Plurals erscheinen und auch das Verbum in den Plural tritt

AN II 31 *yo kho, paribbājakā, imāni cattāri dhamma-padāni garahitabbam patikositabbaṃ maññeyya, tassa ditthe va dhamme cattāro sahadhammikā vādânuvādā gārayhā thānā āgacchanti* (nach Darlegung der vier wörtlich wiederholt mit . . . *ime cattāro* . .)

AN III 4. *yo hi koci, bhikkhave, bhikkhu vā bhikkhunī vā sikkham paccakkhhāya hīnāyâvattati, tassa ditthe va dhamme pañca sahadhammikā vādânuvādā gārayhā thānā āgacchanti* (Wiederholung wie bei AN II 31).

Unbekümmert um den völligen Widerspruch zu seinen vorhin zitierten Wiedergaben von SN- und AN-Stellen gibt Woodward von AN II 31 die im wesentlichen richtige Übersetzung "Now, Wanderers, whoso should think he ought to censure and despite these four dhamma-factors of not-coveting, not-malice, right mindfulness and right concentration, — I say that in this very life four righteous reproaches, occasions for censure, come upon that man"

Hares Übersetzung von AN III 4 lautet "Monks, whatsoever monk or nun disavows the training and returns to the lower life, five matters for self-reproach from the standpoint of Dhamma come to him here now"

Für die Konstruktion von *āgacchati* mit dem Genitiv der Person in der

Bedeutung „zu jemand kommt, d. h. ihm wird zuteil, ihn (be)trifft, über ihn kommt, er bekommt, erlangt" gibt es genügend Beispiele, so etwa

MN III 250 = DN II 307: *jāti-dhammānam, āvuso, sattānam evaṃ icchā uppajjati aho vata mayaṃ na jāti-dhammā assāma, na ca vata no jāti āgaccheyya* (entsprechend von *jarā, byādhi, marana*, zuletzt) *na ca vata no soka-parideva-dukkha-domanass'upāyāsā āgaccheyyum;*

Dhp Komm. III 122,12. *kattha-kalingarassâpi jarā āgacchati,*

Dhp Komm. III 21,5ff *me taṃ bhaya-bheravaṃ āgacchati;*

AN V 123f. = SN II 206 (ähnlich AN III 434, V 19): . . *tassa yā ratti vā divaso vā āgacchati* („mit jeder Nacht und jedem Tag, der über ihn kommt, der ihm zuteil wird, den er erlebt"), *hāni yeva pātikankhā kusalesu dhammesu, no vuddhi*, erläutert durch das Gleichnis: *kālapakkhe candassa yā ratti vā divaso vā āgacchati, hāyat' eva vannena, hāyati maṇḍalena, hāyati ābhayā, hāyati ārohaparināhena*

So wie AN II 31 und III 4 die Plurale *vādânuvādā* und *thānā* beide Subjekte von *āgacchanti* sind, müssen ohne Zweifel auch in dem Rückfrage-Klischee die Singulare *vādânuvādo* und *thānaṃ* als gemeinsame Subjekte von *āgacchati* gefaßt werden, zu dem also jeweils ein *tassa* oder *tesaṃ* zu ergänzen ist. Daran können auch zwei Stellen nicht irre machen, wo — jedenfalls im rezipierten Text — in unserer Formel neben dem Plural *vādânuvādā* der Singular *thānaṃ* mit dem Plural *āgacchanti* verbunden ist:

MN III 77: *yo hi koci . . . . . maññeyya, tassa ditthe va dhamme dasa sahadhammikā vādânuvādā gārayhaṃ thānam āgacchanti;*

MN II 222: *evaṃvādī, bhikkhave, niganthā; evaṃvādīnaṃ niganthānaṃ dasa sahadhammikā vādânuvādā gārayhaṃ thānaṃ āgacchanti*

Der Singular *thānaṃ* neben *āgacchanti* ist zweifellos hart, eine Übersetzung entsprechend den oben zitierten Wiedergaben von Woodward ist aber zur Not noch möglich: "ten righteous reproaches, an occasion for censure, come upon that man "[1] Viel wahrscheinlicher freilich ist es, daß hier in *gārayham thānaṃ* einfach eine Angleichung an die so häufige Formel des Rückfrage-Klischees vorliegt, vorgenommen durch Schreiber, die dieses auch schon nicht mehr richtig verstanden und *thānaṃ* für einen Akkusativ hielten[2], dafür spricht, daß auch AN II 31 die beiden bur-

[1] Miss Horners Übersetzungen lauten: III 77 „ten ways of speaking from the standpoint of dhamma give grounds for censuring him here and now"; II 222: „Monks, Jains speak thus, monks, the ten reasoned theses of the Jains who speak thus give occasion for contempt".

[2] Daß schon Buddhaghosa dies tat, zeigt etwa sein Kommentar zu DN I 161: *sahadhammiko vādânuvādo ti parehi vutta-kāranena sakārano hutvā tumhākam vādo vā anuvādo vā viññūhi garahitabbam kāranam koci appamattako pi na āgacchati idam vuttam hoti kim sabbâkārena pi tava vāde gārayham kāranam n'atthîti.*

mesischen, und AN III 4 zwei singhalesische MSS statt *gārayhā thānā* lesen *gārayham thānam,* während umgekehrt fur MN II 222 Buddhaghosa in seinem Kommentar angibt: *gārayhā thānā ti pi pātho* Wir durfen also wohl an beiden Stellen (MN III 77. II 222) mit einiger Zuversicht in *gārayhā thānā* verbessern

thāna hat im Pali, wie *sthāna* im buddhistischen Sanskrit, gelaufig die Bedeutung der Moglichkeit, des moglichen Falles (Edgerton, BHS Dict : "occasion, hence possibility; *sthānam etad vidyati yam* it is quite possible that", vgl das haufige Pali *thānam vijjati*) Daß in unserer Formel diese Bedeutung vorliegt, zeigen klar die jeweils auf sie folgenden Aufzahlungen Als Beispiel sei AN II 31 mit Woodwards Übersetzung zitiert·

.. *gārayhā thānā āgacchanti. katame cattāro? anabhijjaṃ ce bhavaṃ dhamma-padaṃ garahati patikkosati, ye ca hi abhijjālū kāmesu tibba-sārāgā samana-brāhmanā, te bhoto pujjā te bhoto pāsaṃsā, avyāpādañ ce* ..... *patikkosati, ye ca hi vyāpanna-cittā padutttha-mana-saṃkappā, te bhoto* . *pāsaṃsā; sammā-satiñ ce* ...... *patikkosati, ye ca hi mutthassatī asampajānā* .... *pāsaṃsā, sammā-samādhiṃ*......., *ye ca hi asamāhitā vibbhanta-cittā* .... *pāsaṃsā* "...... occasions for censure, come upon that man What four? Thus: If your reverence despises, censures the Dhamma-factor of not-coveting, then (it follows that) those recluses and brāhmins who are covetous, strongly passionate in desires, must be honoured by your reverence, they must be praised by your reverence And if your reverence censures, despises the Dhamma-factor of not-malice, then (it follows that) those recluses and brāhmins who are malevolent of heart, corrupt in thought, must be honoured ... And ..... the Dhamma-factor of right mindfulness...... who are distracted and uncontrolled . . And ...... the Dhamma-factor of right concentration, then (it follows that) ...... who are not concentrated but flighty-minded . . must be praised by your reverence"

Wie das von Woodward eingefugte "it follows that" noch deutlicher macht, handelt es sich bei den *thānā* um die aus den gerügten Fehlern oder falschen Lehren sich ergebenden, vom Standpunkt der Buddhalehre aus gesehen zu verurteilenden Konsequenzen In der Tat ist die Übersetzung. „es ergeben sich fur ihn vier tadelnswerte Konsequenzen" zwar sehr frei, durfte aber den Sinn am genauesten treffen.

Eine zusatzliche Illustration des Begriffs *thāna* liefert eine positive Umkehrung, die AN III 4 auf das oben wiedergegebene negative Schema folgt *yo hi koci* ...... *paripunnam parisuddhaṃ brahmacariyam carati, tassa ditthe va dhamme pañca sahadhammikā pāsaṃsā thānā āgacchanti* Ebenso folgt auf das *evamvādīnam niganthānaṃ dasa sahadhammikā vādânuvādā gārayhā thānā āgacchanti* von MN II 222 auf S. 227 die

positive Umkehrung *evamvādī tathāgato evaṃvādiṃ tathāgataṃ dasa sahadhammikā pāsaṃsa-ṭṭhānā āgacchanti*, danach werden aus den gleichen zehn Prämissen, aus denen S. 222 für die Niganthas tadelnswerte Konsequenzen abgeleitet wurden, jetzt für den Buddha „preisenswerte" gefolgert[1]. Daß hier *āgacchati* statt mit dem Genitiv mit dem sonst für dieses Verbum viel üblicheren Akkusativ konstruiert ist, braucht gewiß nicht zu befremden, und auch hierzu gibt es Parallelen, so z. B. AN III 103ff., wo der Mönch von den drohenden *anāgatabhayāni* Alter, Krankheit, Hungersnot usw. sagt: *purā maṃ so dhammo āgacchati*, „in kurzer Zeit wird dieser dhamma mich befallen".

Durch die Weglassung von *vādânuvādā* zeigt die positive Formel *sahadhammikā pāsaṃsā ṭhānā āgacchanti* einmal, daß auch in der negativen Formel *sahadhammika* — auf das noch zurückzukommen sein wird — nicht nur zu *vādânuvāda*, sondern auch zu *ṭhāna* gehört, zum andern, daß *vādânuvāda*, wie ohnehin anzunehmen, eine negative Bedeutung haben muß, die der von *gārayha ṭhāna* nahesteht. Nun bezeichnet hier *vāda* zweifellos die Lehre, wegen deren beim Buddha rückgefragt wird bzw. die Irrlehre(n), aus denen die *gārayhā ṭhānā* folgen. Anderseits kann *vādânuvāda* bei der von uns erkannten Konstruktion nirgends eine Person bezeichnen (es müßte dann, was die bisherigen Übersetzer nicht beachteten, gewiß auch *°ânuvādaka* heißen!). Damit scheidet die an sich naheliegende Bedeutung von *anuvāda* „Nach-Reden, Wiederholen" aus. Um so besser paßt die Bedeutung „Tadel", die für Skt. *anuvāda* vom Kleinen PWB mit Sternchen verzeichnet, für das Pali aber mit aller wünschenswerten Sicherheit durch die Ausführungen von AN II 121f. über *attânuvāda* und *parânuvāda*, Selbstvorwürfe und Tadel durch andere, erwiesen wird. *vādânuvāda* ist also der Tadel einer Lehrmeinung — was zu *gārayha ṭhāna* ausgezeichnet paßt.

Angesichts dieses klaren Sachverhalts kann die häufige, einige Male von den Herausgebern auch in den Text gesetzte Lesart *vādânupāta* nur als ein Fehler betrachtet werden; wahrscheinlich handelt es sich einfach um die Hyperpalisierung eines für ostprakritisch gehaltenen *anuvāda*.

Auch *sahadhammika* kann in unserer Formel nicht, wie von vielen Übersetzungen angenommen, eine Person bezeichnen. Es hat hier unzweifelhaft die Bedeutung, die nach Edgerton (BHS Dict.) die einzige von buddh. Skt. *sahadhārmika* und die wahrscheinlich auch im Pali als einzige anzusetzen ist: "consonant with the (true) doctrine, in accordance

[1] Der Ausdruck *pāsamsa ṭhāna* erscheint noch AN V 129, wo es einfach heißt *dasa-y-imāni, bhikkhave, pāsamsāni ṭhānāni* und darauf eine Aufzählung von zehn lobenswerten Eigenschaften eines Mönches folgt. Hier ist *ṭhāna* der „mögliche Fall", das einzelne Glied in einer aufgezählten Reihe (vgl. PTS Dict. s. v. *ṭhāna*).

with the true doctrine". In unserer Formel wird also die Mißbilligung der Irrlehre und der Tadel der aus dieser sich ergebenden Konsequenz als „in Übereinstimmung mit der wahren Lehre befindlich", d. h. vom buddhistischen Standpunkt aus richtig, bezeichnet

Wir durfen nunmehr die vierfache Frage des Klischees in der eingangs zitierten DN-Fassung so ubersetzen.

„Die, verehrter Gotama, also sprechen: 'Der Samana Gotama mißbilligt jede Askese, er hat fur jeden rauh lebenden Asketen nur Schelte und Tadel' — lehren die wohl, was der ehrwurdige Gotama gelehrt hat oder schreiben sie nicht vielmehr dem ehrwurdigen Gotama falschlich etwas Unwahres zu? Und geben sie die (wahre) Lehre richtig wieder, oder trifft sie nicht vielmehr irgendeine gemaß der (wahren) Lehre berechtigte Mißbilligung ihrer Lehre und (gemaß der wahren Lehre) tadelnswerte Konsequenz?"

ŚAŚA-JĀTAKA UND ŚAŚA-AVADĀNA

Von L. Alsdorf

Das Śaśa-Jātaka [1] ist eine der beliebten Geschichten von der bis zur Hergabe von Korperteilen, ja der Spende des ganzen Korpers gesteigerten Spendefreudigkeit — Geschichten, die sich, ursprunglich keineswegs buddhistisch, doch den Buddhisten als besonders gute Illustrationen der dāna-pāramitā anboten Vier Tiere, ein Otter, ein Schakal, ein Affe und ein Hase, leben in enger Freundschaft in einem Walde. Beim Herannahen des Uposatha-Tages ermahnt der Hase die andern drei, Almosen zu spenden Sakka erscheint in Brahmanengestalt und bittet nacheinander alle vier um Speise. Die vier Gāthās, mit denen sie — jedes mit je einer — ihre Gaben darbieten, sind die einzigen des Jātaka Der Otter bringt sieben Fische, die er selbst gefangen hat, der Schakal das von ihm gestohlene Abendessen eines Feldhuters, namlich zwei auf einen Bratspieß gesteckte Godhās [2] und einen Topf saurer Milch, der Affe hat außer

---

[1] Nr. 316, Jātakamālā Nr. 6, Cariyāpitaka I, 10 Bildlich dargestellt in Amarāvatī (Barrett Pl. XIV a [116]), Goli (Ramachandran Pl XI, 10) und Polonnaruwa („Tivanka Image House").

[2] Vgl. dazu Luders, Von indischen Tieren (ZDMG 96, S. 25 Anm. 2). — Schwierigkeiten macht die erste Zeile der Gāthā *dussa* (v. l. *dussam*) *me khettapālassa rattibhattam apābhatam.* Über *dussa(m)* ausfuhrlich Andersen, Pali Reader, Glossary. Die Angabe des PTS Dict. (s v. *dussa*[2]), der Kommentar e r k l a r e *dussa* als "near" und fuge *asammussa* hinzu, ist falsch; der Ko. sagt *tattha dussa(m) me ti yo esa mamâvidūre khettapālo vasati dussa asammussā ti attho.* Hier ist naturlich die Angabe *yo esa mamâvidūre* . keineswegs die Worterklarung von *dussa,* die vielmehr nur in dem unverstandlichen *asammussa* steckt Die Burmesen haben in *dussā ti amussa* verbessert, doch ist diese typisch burmesische Konjektur (die das Critical Pali Dict s. v. *asammussa* ohne weiteres annimmt) mindestens sehr verdachtig. Nur auf sie geht zuruck die von Trenckner gebilligte Erklarung von *dussa* als gen. des Pronomens *asu/adum,* die aber abgesehen vom Sinn schon an der sicher vorzuziehenden singhalesischen Lesart *dussam* scheitert. Eine mir vorliegende handschriftliche Notiz von Luders will *dussam* als p. pr. *dusyan* (mit der bei diesem Verbum ublichen Genitiv-Konstruktion) fassen, und dem entspricht wohl Luders' Ubersetzung (Buddhistische Marchen S. 321): „ . das Mahl / zur Nacht bestimmt, das ich mit List / dem Dorfflurhuter stahl." Diese Erklarung von *dussam* durfte jedoch an der Passivkonstruktion (*me* . *apābhatam*) scheitern. In ahnlicher Richtung bewegt sich der Ansatz eines Adverbs *dussam,* das Francis und Neil mit "wrongfully" ubersetzen. Aber

1

reifen Mangos kühles Wasser und kühlen Schatten anzubieten. Nur der Hase hat nichts, was der Bettelnde essen könnte:

na sasassa tilā atthi, na muggā nâpi tandulā —

iminā agginā pakkam mamam bhutvā vane vasa!

„Keinen Sesam hat der Hase, keinen Reis und keine Bohnen / Brat' mich selbst an diesem Feuer, iß und bleib im Walde wohnen!“ [3].

Das von Sakka entzündete Feuer aber kann dem Hasen, als er sich hineinstürzt, nicht einmal eine Haarpore versengen: er hat die Probe bestanden, Sakka gibt sich zu erkennen und zeichnet mit dem Saft eines von ihm zerquetschten Felsens das Hasenbild auf die Mondscheibe, damit die Tugend des Hasens ein ganzes Weltalter hindurch bekannt sei.

Nur im Vorübergehen sei angemerkt, daß die Prosaerzählung in einigen Punkten deutlich unursprünglich ist. Der Otter sagt in G. 2 ausdrücklich, daß er selbst die Fische aus dem Wasser geholt hat (*satta me rohitā macchā udakā thalam ubbhatā*), in flagrantem Widerspruch dazu berichtet die Prosa, er habe sie aus dem Ufersand gescharrt, mit dem ein Fischer sie bedeckt hatte. Natürlich soll damit von dem Otter der Makel der Tötung der Fische genommen werden; auch die Jātakamālā legt Wert darauf, daß der Otter die Fische nicht gefangen, sondern gefunden hat (Str. 26: *mīnâribhir vismaraṇojjhitā vā trāsotplutā vā sthalam abhyupetāh / khedaprasuptā iva sapta matsyā labdhā mayā* ....). Der Prosaist treibt aber seine Skrupel noch weiter und läßt den Otter, ehe er die Fische wegträgt, dreimal rufen: „Gehören diese jemandem?“. Ebenso beruhigt auch der Schakal sein Gewissen, indem er, ehe er das Essen des Feldhüters fortschleppt, dreimal nach dem etwaigen Eigentümer ruft. Ganz auf der Linie dieser frömmelnden Zusätze einer Spätzeit liegt es, daß der Hase, ehe er ins Feuer springt, sich dreimal kräftig

---

so wenig man die moralischen Skrupel des Prosaverfassers (s. unten) teilen wird, so unwahrscheinlich wird man es doch finden, daß der Schakal selbst seine Gabe unter ausdrücklicher Hervorhebung ihres unrechtmäßigen Erwerbs überreicht — von der formalen Fragwürdigkeit eines Adverbs *dussam* zu schweigen. So bleibt als letzter Ausweg der von Andersen vorgeschlagene: *dussam* = adj. *dūṣyam* „dem Verderben ausgesetzt“ (pWB), „leicht verderblich“ — auch dies jedoch kaum wirklich befriedigend.

[3] Buddh. Märchen, S. 322.

2

schuttelt, um nicht das in seinen Haaren lebende Ungeziefer zu gefährden. Die Jātakamālā weiß davon nichts.

Diese Geschichte von dem frommen Hasen hat nun der Verfasser des Avadānaśataka einer Umarbeitung unterzogen, die ihr einen vollig anderen Sinn gibt Aus dem Śaśa-Avadāna (No. 37) sind Otter, Schakal und Affe verschwunden, der Hase aber lebt statt mit ihnen zusammen mit einem frommen Ṛsi Als diesen eine große Durre seiner Wurzel- und Fruchtenahrung beraubt, will er ins Dorf zuruckkehren, um fortan dort von gekochter Nahrung zu leben. Die Selbstaufopferung des Hasen hat jetzt den Zweck, ihm Nahrung zu verschaffen, die ihm weiteres Bleiben im Walde ermoglicht, damit die dem Seelenheil verderbliche Ruckkehr ins Dorf mindestens aufgeschoben wird. Der entsetzte Ṛṣi rettet den Hasen aus dem Feuer, in das er sich gesturzt hat, und erklärt sich bereit, im Walde zu bleiben und dort zu verhungern Darauf zwingt der Hase Sakka durch ein Satyavākya, es regnen zu lassen, sodaß der Ṛṣi im Walde bleiben kann, wo er nun die funf Abhijñās erlangt. Auf die Frage, was er als Lohn fur seine Selbstaufopferung und Hilfe begehre, macht der Hase das Praṇidhāna, ein Buddha zu werden

Mit Otter, Schakal und Affen sind naturlich auch die von ihnen gesprochenen drei Gāthās aus dem Avadāna verschwunden, dagegen spricht der Hase ein der G. 4 des Jātakas genau entsprechende Strophe, nachdem ihn der Ṛsi aus dem Feuer gezogen hat, als Erklarung, warum er hineingesprungen ist

na santi mudgā na tilā na taṇḍulā / vane vivrddhasya śaśasya kecana,
śarīram etat tv analâbhisaṃskrtam / mamopayojyâdya tapovane vasa |

Diese Strophe aber ist bis auf eine unbedeutende Leseart identisch mit der 29 Strophe des Śaśajātaka der Jātakamālā [4]. Āryaśūra hat die vier Pali-Gāthās, in engstem Anschluß an ihren Text, einheitlich umgedichtet: 1—3 entspricht je eine Upajāti, 4 die eben zitierte Strophe in dem nahezu identischen Vaṃśastha-Metrum Wenn nun von diesen vier Strophen nur die letzte im Av. erscheint — wo sie neben dem Śloka, in den das Satyavākya gekleidet ist, die einzige Strophe uberhaupt ist —, so kann nicht der mindeste Zweifel sein, daß der Avadāna-Ver-

[4] Dies merkt schon Speyer in seiner Ausgabe des Av. an, ohne jedoch irgendwelche Folgerungen daran zu knupfen.

fasser aus der Jātakamālā zitiert. Dies aber ist von erheblicher Bedeutung fur die Datierung von Āryaśūras Werk. Speyer schreibt im Vorwort zu seiner Übersetzung (S. XXVIII): „If No. 1349 of Bunyiu Nanjio's Catalogue of the Chinese Tripitaka, being a Sūtra on the fruits of Karma briefly explained by Ārya Śūra, is written by our author — and there seems no reasonable objection to this — Śūra must have lived before 434 A. D., when the latter work is said to have been translated into Chinese. This conclusion is supported by the purity and elegance of the language, which necessarily point to a period of a high standard of literary taste and a flourishing state of letters. Prof. Kern was induced by this reason to place Śūra approximately in the century of Kālidāsa and Varāhamihira, but equally favourable circumstances may be supposed to have existed a couple of centuries earlier. I think, however, he is posterior to the author of the Buddhacarita." Hierauf fußend schreibt Winternitz, Hist. of Indian Literature II S 276, kurz und bundig "As another work by Āryaśūra was already translated into Chinese in 434 A. D , the poet probably belongs to the 4th century." Wenn nun aber das Avadānaśataka durch die Erwahnung des Dīnāra einerseits, eine Übersetzung ins Chinesische in der ersten Halfte des dritten Jahrhunderts anderseits "with a considerable degree of certainty" dem zweiten Jahrhundert n. Chr. zugeschrieben werden kann [5], so mussen wir die von ihm zitierte Jātakamālā mindestens zwei, eher drei Jahrhunderte fruher als das vierte Jahrhundert ansetzen, und Āryaśūra wird zum Zeitgenossen, wenn nicht Vorganger Aśvaghoṣas.

Aber vielleicht ist der Verfasser des Śaśa-Avadāna der Jātakamālā noch mehr verpflichtet als nur durch die eine Anleihe bei ihrem Strophenbestand. Er hat, wie wir rückblickend feststellen, die Hasengeschichte so umgeformt, daß sie uberhaupt nicht mehr, wie es das alte Jātaka tat, die dāna-pāramitā illustriert, sondern vielmehr das Ideal der Freundeshilfe auf dem Pfade zur Erlosung, also das, was mit einem haufigen,

[5] Winternitz a. a O. S. 279. Speyer glaubt im Preface seiner Ausgabe des Av. śataka (S. XV), daß wir berechtigt sind, das Werk „± 100 A. D." zu datieren, in der Introduction (S. XV) vertritt er die Ansicht, es musse ein oder zwei Jahrhunderte vor der chinesischen Übersetzung verfaßt sein, was Luders, Bruchstucke buddh. Dramen S. 18, ubernimmt.

4

eiter unten noch naher zu erorternden Terminus die kalyāṇamitratā nannt wird. Ausdrucklich heißt es am Ende der Geschichte, unter erwendung einer kanonischen Formel, *tatas tena ṛsiṇā śaśam kal-iṇamitram āgamya tatra vasatā pancâbhijñāḥ sākṣātkṛtāḥ*, „darauf erwirklichte jener Ṛṣi, indem er dank dem Hasen als seinem kalyāna-itra dort wohnen blieb, die funf Arten des ubernaturlichen Wissens." ie neue Thematık wird aber vor allem durch eine ganz auf sie zuge-hnittene, ohne Zweifel eigens vom Verfasser hinzuerfundene Gegen-artsgeschichte[6] und durch die Zitierung eines kanonischen Sūtras er die kalyāṇamitratā als Abschluß des Ganzen unterstrichen. Nun ißt es in der Jātakamālā am Schluß des Śaśa-Jātaka (S. 33, Z. 8) *te py lra-śrgāla-vānarās tataś cyutvā devaloka upapannāḥ kalyāṇamitram ādya* (Speyer: "And the others, the otter, the jackal, and the ape, sappeared thereafter [from the earth] and arrived in the world of the evas, thanks to their possessing such a holy friend"). Hier wird also r Hase als der kalyāṇamitra der drei andern Tiere bezeichnet— vollig treffend, da er sie ja zum Almosenspenden angehalten hat, aber sozu-gen ganz nebenbei, ohne daß die wie üblich zu Anfang angegebene iematık der Erzahlung, die Freigebigkeit, dadurch beruhrt wird Die ermutung ist vielleicht nicht zu kuhn, daß es das hier gefallene (im ali-Jātaka nicht vorkommende!) Stichwort kalyānamitra war, das m Verfasser des Avadāna die Idee zu seiner volligen Umgestaltung r Erzahlung eingab. Aber warum uberhaupt diese Preisgabe des doch

[6] Ein vom Buddha bekehrter Kaufmannssohn bleibt nach der pravrajyā i seiner Famılie wohnen; der Buddha verbietet ihm das und weist ihn in n Wald (*aranye nıyojayate*). Dort gefällt es aber dem jungen Mönch nicht, kehrt zuruck, und wieder muß der Buddha ihn in den Wald schicken, dem er ihm die Gefahren des Haus-, die Vorzuge des Waldlebens eindringlich hildert; erst als sich dies dreimal wiederholt hat, ist der Mönch geheilt: *ivat tena kulaputrena bhagavantam kalyānamıtram āgamyâranyavāsena satā* .. .. *arhattvam sākṣātkrtam.* In der Überleitung zur Vergangenheits-schichte sagt dann der Buddha, daß er jetzt als vollkommener Buddha n jungen Mönch dreimal aus dem Dorf in dem Wald gebracht habe, sei cht wunderbar; aber nun wolle er erzahlen, wie er in der Vergangenheit s ein mit allen Unvollkommenheiten behafteter Hase den gleichen kulaputra irch Aufopferung seines Lebens vom Dorfe abgehalten und zum Waldleben bracht habe (*grāmān nivāryâranyavāse nıyuktah*).

5

so beliebten und wirkungsvollen Themas der dāna-pāramitā zugunsten der kalyānamitratā? Die Frage ist, wie ich glaube, leicht zu beantworten. Die bis zur Selbstaufopferung gehende Spendefreudigkeit, die nur die Erlösung des sie Übenden fordert, bleibt ganz im Rahmen egoistischer Hīnayāna-Ethik, die Hilfe des kalyānamitra, obzwar bereits im Pālikanon reichlich bezeugt, entspricht ebenso ganz der Altruistik des Mahāyāna, das sich hier bereits ankündigt. Wie willkommen und wichtig dieses Motiv dem Avadāna-Verfasser war, zeigt er, indem er kurz danach auch seine 40. Geschichte ganz darauf abstellt und an ihrem Schluß noch einmal wörtlich das gleiche kanonische Sūtra zitiert.

Bei diesem Avadāna liegen die Dinge insofern umgekehrt wie beim Śaśa-Avadāna, als der Verfasser als Gegenwartsgeschichte — die ja in allen Avadānas der vierten Dekade gegenüber der Vergangenheitsgeschichte die wichtigere ist — ein Stück des Mahāparinirvānasūtras (Pravrajyā Subhadras, die letzte bei Buddha selbst erfolgte) verwandt und eine dazu passende Vergangenheitsgeschichte hinzuerfunden hat. Freilich wohl nicht frei erfunden. Denn bei der Lektüre der Geschichte von dem Gazellen-Leittier, das seiner Herde die Flucht vor den Jägern durch einen Bergstrom ermöglicht, indem es sich in diesen hineinstellt und sie auf seinen Rücken springen läßt, wobei es von ihren Hufen zerfleischt sein Leben einbüßt, wird wohl jeder Leser sich an das bekannte Mahākapi-Jātaka (Nr. 407, Jātakamālā Nr. 24) erinnert fühlen, dessen Beliebtheit u. a. die bildlichen Darstellungen in Bharhut und Sanchi bezeugen. Dabei ist nicht zu übersehen, daß unser Avadāna der Jātakamālā-Fassung noch ähnlicher ist als der Prosa des Pāli-Jātaka. Nach letzterer (die Gāthās sagen nichts darüber) kommt der Affenfürst ums Leben, weil ihm ein boshafter Affe, eine Vorgeburt Devadattas, absichtlich das Rückgrat bricht; die Jātakamālā weiß davon nichts, sondern läßt den Affen genau wie das Gazellen-Leittier des Avadāna durch die vielen auf seinen Rücken Springenden so zugerichtet werden, daß er daran zugrunde geht. Während aber nun die alte Moral der Geschichte, wie sie die Pāli-Gāthās mit unzweideutigen Worten verkünden, die gemeinindische Lehre ist, daß es die wichtigste Pflicht des Königs ist, seine Untertanen zu beschützen, ist im Avadāna der Tier-König wiederum zum Kalyāṇamitra umgedeutet, was umso näher lag, als das Hinüber-

6

retten über einen Strom naturlich sofort die Assoziation mit dem Strom des Samsāra hervorrufen mußte.

Das als Abschluß der Avadānas 37 und 40 mit unbedeutenden Abweichungen gleichlautend zitierte Sūtra findet sich im Kanjur [7] mit dem Titel Ārya-kalyānamitra-sevana-sūtra und hat eine Parallele in drei Sūtras des SN (I 3, 2, 8 Appamāda 2, V 1, 1, 2 Upaddham, V 1, 1, 3 Sāriputta). Feer hat JAs. 1866, 316ff. das tibetische Sūtra übersetzt und ebenda 1873, 55ff. den Text der Pali-Sūtras veroffentlicht. Er hat spater in Bd. V der Annales du Musée Guimet (139ff) eine neue Übersetzung des tibetischen Textes einer solchen von SN V 1, 1, 2 gegenubergestellt und endlich bei seiner Übersetzung des Avadānaśataka sich mit einer Übersetzung des Sanskrit-Textes begnugt, ohne ihn mit der tibetischen und Pali-Version zu vergleichen Die im Folgenden versuchte Nebeneinanderstellung der drei Originaltexte mochte einen wenn auch bescheidenen Beitrag zur Kenntnis des Sanskritkanons und seines Verhaltnisses zur Pali-Überlieferung leisten und soll außerdem als Grundlage einiger abschließender Bemerkungen zur Interpretation der Termini *kalyāṇamitra* und *kalyāṇamitratā* dienen

Wer zunachst den tibetischen Text mit dem des Avadāna vergleicht, wird nicht bezweifeln, daß letzterer mit der Vorlage des Tibeters praktisch identisch ist Nach dem mit *parivitarka udapādi* endenden Satz hat das Tibetische ein zusatzliches *'di lta ste* (= *tad yathā*), am Ende von Ānandas Rede ist ein *sñam bgyid do* eingefugt und nach dem ersten Satz des Buddha ein zusatzliches *de cii phyir źe na* (= *tat kasya hetoḥ*), in allen drei Fallen spricht der Palitext, im dritten auch der Zusammenhang gegen das Tibetische, dagegen dürfte in dem mit *māṃ hy Ānanda* beginnenden Absatz im zweiten Teil eine eigenmachtige, nur zu verstandliche Abkurzung des Avadānaverfassers vorliegen. Das alles sind aber ganz belanglose Unterschiede, die nicht hindern konnen, den Avadāna-Text als wortliches Kanon-Zitat anzuerkennen. In der tibetischen Übersetzung fällt jedoch auf, daß sie zwischen *kalyānamitra* und °*tratā* keinen Unterschied macht, obgleich das ja sprachlich ohne weiteres moglich ware Ferner ist die Übersetzung der durch das Pali

[7] Kanjur Peking, Mdo lu (= Sūtra 86) 334, a 4 — 335 a 4 (Tokyo-Nachdruck Bd. 38).

8

rgya gar skad du / ārya-kalyāna-mitra-sevana-sūtram / bod skad du / 'phags pa dge bai bśes gñen bsten pai mdo // sans rgyas dan / byan chub sems dpa thams cad la phyag 'tshal lo // 'di skad bdag gis thos pa dus gcig na / bcom ldan 'das groṅ khyer ku śi na gyad kyi ñen 'khor śin sa la zuṅ gi tshal na / ñan thos kyi dge 'dun dan bcas par bźugs te / de nas bcom ldan 'das yons su mya ṅan las 'da ba kho nai dus kyi tshe dge slon rnams la bka stshal pa /

dge slon dag khyed kyis 'di ltar bslab par bya ste / dge bai bśes gñen dan / dge bai grogs po daṅ / dge bai

sten dan gnas par byao // sdig pai bśes gñen dan / sdig bai grogs po dan / sdig pai sten dan gnas par mi byao źes dge slon dag khyed kyis de ltar bslab par byao //

de nas bcom ldan 'das la tshe dan ldan pa kun dga bos 'di skad ces gsol to //

btsun pa 'dir bdag gcig pu dben par mchis nas nan du yan dag 'jog la źugs par / sems la 'di lta bui sems kyi yons su rtog pa byuṅ ste / 'di lta ste /

tasmāt tarhi, bhikṣava, evam śikṣitavyaṃ yat kalyānamitrā vihariṣyāmah kalyānasahāyāh kalyānasamparkā, na pāpamitrā na pāpasahāyā na pāpasaṃparkā,

ity evaṃ vo, bhikṣavaḥ, śikṣitavyam.

athâyuṣmān Ānando bhagavantam etad avocat·

iha mama, bhadanta, ekākino rahogatasya pratisaṃlīnasyaivaṃ cetasi cetah-parivitarka udapādi:

(SN I 3, 2, 8 = Vol. V S. 87)

(am Schluß.)

tasmāt iha te, mahārāja, evam sikkhitabbam: kalyānamitto bhavissāmi kalyānasahāyo kalyānasampavanko,

evaṃ hi te, mahārāja, sikkhitabbaṃ.

.... ekam antaṃ nisinno kho rājā Pasenadi Kosalo bhagavantam etad avoca:

idha mayham, bhante, rahogatassa patisallīnassa evaṃ cetaso parivitakko udapādi·

Tibetan	Sanskrit	Pali
		svākhyāto bhagavatā dhammo, so ca kho kalyānamittassa kalyānasahāyassa kalyānasampavankassa, no pāpamittassa . . . sampavankassā ti. evam etaṃ, mahārāja (2 ×), svākhyāto, m., mayā dhammo, so ca kho . . . . . . no pāpa-sampavankassā ti ekam idâham, m., samayam Sakkesu viharāmi Sakyānaṃ nigame atha kho, m., Ānando bhikkhu . . . mam etad avoca:
dge bai bśes gñen dan / dge bai grogs po dan / dge bai sten 'di ni tshans par spyod pai phyed lags kyi / sdig pai bśes gñen dan / sdig pai grogs po dan / sdig pai sten ni de lta ma lags so sñam bgyid do //	upārdham idam brahmacaryasya yad uta kalyānamitratā kalyānasahāyatā kalyānasamparko, na pāpamitratā na pāpasahāyatā na pāpasamparka iti.	upaddham idaṃ, bhante, brahmacariyassa yad idam kalyānamittatā kalyānasahāyatā kalyānasampavankatā ti.
bcom ldan 'das kyis bka stsal pa /	bhagavān āha.	evaṃ vuttâham, mahārāja, Ānandam bhikkhum etad avocam:
kun dga bo khyod 'di lta ste / dge bai bśes gñen dan / dge bai grogs po dan / dge bai sten 'di ni tshans par spyod pai phyed yin kyi / sdig pai bśes gñen dan / sdig pai grogs po dan / sdig pai sten ni de lta ma yin no źes ma zer cig / de cii phyir źe na /	mā tvam, Ānandaivaṃ voca. upārdham idam brahmacaryasya yad uta kalyānamitratā kalyānasahāyatā kalyānasaṃparko, na pāpamitratā na pāpasahāyatā na pāpasamparka iti.	mā h'evam, Ānanda, mā h'evam, Ānanda!
9 kun dga bo 'di lta ste / dge bai bśes gñen dan/dge bai grogs po dan / dge bai sten 'di ni tshans par spyod	sakalam idam, Ānanda, kevalam paripūrnam pariśuddham paryavadātaṃ brahmacaryam yad uta	sakalam eva h'idam, Ānanda, brahmacariyaṃ yad idam kalyānamittatā kalyānasahāyatā kalyāna-

10

paı rıl po dan / ma 'dres pa dañ / yons su rdzogs pa dan / yons su dag pa dan / yons su byan ba yın kyi / sdıg paı bśes gñen dan / sdıg paı grogs po dan / sdıg pai sten 'dı nı de lta ma yın no // de ciı phyır źe na /

kalyānamıtratā kalyānasahāyatā kalyānasamparko, na pāpamıtratā na pāpasahāyatā na 'pāpasampar-kah.

sampavankatā.

tat kasya hetoh?

kalyānamıttassa etam, Ā., bhikk-huno pātıkankham kalyānasahāyas-sa kalyānasampavankassa. arıyam atth'angıkam maggam bhāvessati a. a. maggam bahulīkarıssati (folgt Klischee). *evam kho .. .. kal-yānamıtto a. a. maggam bahulī-karotı.*

tad imınā p' etam, Ā., parıyāye-na veditabbam yathā sakalam ev' ıdaṃ brahmacariyam yad ıdam kalyānamittatā .. . .. sampa-vankatā tı.

kun dga bo bśes gñen dan / na la rten nas sems can skye baı chos can rnams skye bai chos can las yons su grol bar 'gyur ba dañ / sems can rga ba dañ / na ba dan / 'chi ba dañ / mya nan dan / smre snags 'don pa dan / sduq bsñal ba dañ / yid mı bde ba dañ / 'khrug pai chos can rnams rga ba dan / na ba dan / 'chı ba dan / mya nan dan / smre sñags 'don pa dan/ sdug bsnal ba dañ / yıd mı bde ba dan / 'khrug paı chos

māṃ hy Ānanda kalyānamıtram āgamya jātıdharmānah sattvā jātı-dharmatāyāh parimucyante, jarā-vyādhi-marana śoka-parideva-duh-kha-daurmanasyopāyāsa dharmānah sattvā upāyāsa-dharmatāyāh pari-mucyante.

mamaṃ hı, Ānanda, kalyāna-mıttam āgamma jātı-dhammā sattā jātıyā parımuccantı, jarā-dhammā sattā jarāya parımuccantı, vyādhı-dh. s. vyādhiyā p., marana-dh. s. marane-na p.. soka-parideva-dukkha doma-nass'upāyāsa dh. s. soka-parideva-dukkha domanass'upāyāschı parı-muccantı.

can las yons su grol bar 'gyur bai phyir ro // kun dga bo de bas na rnam grans kho nas khyod kyis 'di ltar rigs par bya ste / 'di lta ste /

dge bai bśes gñen dan / dge bai grogs po dan / dge bai rten 'di ni tshans par spyod pai ril po dan / ma 'dres pa dan / yons su rdzogs pa dan / yoṅs su dag pa dan / yons su byan ba yin kyi / sdig pai bśes gñen dan / sdig pai grogs po dan / sdig pai rten 'di ni de lta ma yin no źes kun dga bo khyod kyis de ltar bslab par byao //

bcom ldan 'das kyis de skad ces bka stsal nas dge slon de dag yid ran ste / bcom ldan 'das kyis gsuns pa la mṅon par bstod do // 'phags pa dge bai bśes gñen bsten pai mdo //

tad anenaiva te, Ānanda, paryāyena veditavyam yat

sakalam idaṃ kevalam paripūrnam pariśuddhaṃ paryavadātam brahmacaryam yad uta kalyānamitratā kalyānasahāyatā kalyānasamparko, na pāpamitratā na pāpasahāyatā na pāpasamparka,

ity evam te, Ānanda[8], *śiksitavyam.*

iminā kho etam, Ānanda, pariyāyena veditabbaṃ yathā

sakalam ev' idam brahmacariyam

yad idam kalyānamittatā kalyānasahāyatā kalyānasampavankatā ti.

[Es folgt der im Tib. und Skt. am Anfang stehende Satz (s. oben) *tasmāt iha te, m., evam sikkhitabbam· kalyānamitto bhavissāmi . sampavanko ti. evam hi te, m., sikkhitabbaṃ.*

kalyānamittassa te, m., k.- sahāyassa k.-sampavankassa ayam eko dhammo upanissāya vihātabbo appamādo kusalesu dhammesu; danach langere Ausfuhrungen uber appamāda, die dem Sūtra den Namen geben, aber mit kalyānamittatā nichts mehr zu tun haben.]

[8] So in 40; in 37 irrig: *vo bhikṣavah.*

11

und andere Parallelen in ihrem Wortlaut völlig gesicherten Formel *māṃ kalyāṇamitram āgamya* durch *bšes gñen dan / ṅa la rten nas* (was im Skrt. nur heißen konnte *mitram ca māṃ cāgamya*) schlechterdings falsch, unverständlich ist ferner die Wiedergabe von *jātidharmatā* durch *skye bai chos can* in der Phrase *jātidharmatāyāḥ parimucyante* = *skye bai chos can las yoṅs su grol bar 'gyur ba* Über die falsche Übersetzung von *kalyāṇamitra* wird weiter unten noch zu sprechen sein. Man fragt sich, wie Feer die betreffenden Stellen übersetzt haben würde, wenn nicht schon ihm neben dem tibetischen der Sanskrit-Text vorgelegen hätte.

Im Pali ist unser Sūtra, wie schon erwähnt, dreimal vorhanden, doch ist die dritte Version (SN V 1, 1, 3) nur eine geistlose Variierung der zweiten (SN V 1, 1, 2): während in dieser Ānandas Behauptung, die kalyāṇamittatā sei die Hälfte des brahmacariya, von Buddha berichtigt wird, bringt in V 1, 1, 3 Sāriputta gleich das Richtige vor, *und dies wird* vom Buddha bestätigt; sonst sind beide Sūtras bis auf den Austausch der Namen gleich.

Die beiden Versionen SN I 3, 2, 8 und V 1, 1, 2 unterscheiden sich, untereinander übereinstimmend, von der Skt./tibetischen durch die Einschaltung eines längeren Absatzes, der als Frucht der kalyāṇamittatā die Realisierung des Edlen Achtfachen Pfades beschreibt, und zwar unter Verwendung eines Klischees, das in der zweiten Hälfte des Magga-Saṃyutta Dutzende von Malen erscheint, darunter gelegentlich (so Bd. V S 29, 32 usw.) auch in Verbindung mit der kalyāṇamittatā. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß in unsern beiden Sūtras dieser Abschnitt einen sekundären Einschub darstellt. Das Skt.-Sūtra hat einen ganz klaren und logischen Aufbau. Themastellung durch den Buddha, Ānandas Behauptung, deren Berichtigung durch den Buddha und als Begründung dieser Berichtigung (*tat kasya hetoḥ ? māṃ hy, Ānanda . . .*) der Hinweis auf sich selbst als den zur Erlösung verhelfenden kalyāṇamitra, endlich bekräftigende und abschließende Wiederholung der Berichtigung. Durch den Einschub der Pali-Version wird dieser klare Aufbau störend unterbrochen und das begründende *hi* der Formel *mamaṃ hi* . . . sinnlos, ein sorgfältigerer Redaktor hätte dieses *hi* ebenso wie das *tat kasya hetoḥ* streichen müssen. SN I 3, 2, 8 ist darüber

12

hinaus in doppelter Weise sekundar erweitert worden· 1) durch Anfügung eines zweiten Teiles uber appamāda, 2) durch eine Rahmenerzahlung mit dem Konig Pasenadi, die zur Aufnahme des Sūtras in das Kosala-Saṃyutta erforderlich war. Dabei wurden die im Skt. von Ānanda gesprochenen Worte *idha mayhaṃ, bhante, rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ cetaso parivitakko udapādi* jetzt in den Mund des Konigs gelegt — es bedarf kaum des Hinweises, wieviel besser sie zu Ānanda passen, wodurch also die sekundare Einfugung des Sūtras in das Kosala-Saṃyutta bestatigt wird. Aber nur in dieser Pali-Version liegt der Satz überhaupt vor, ebenso wie der im Skt. als einleitende Thema-Angabe stehende Satz *tasmāt tarhi, bhikṣava, evaṃ śikṣitavyam* ...... *na pāpasaṃparkah,* der im Pali, als Anrede an den Konig umstilisiert, an den Schluß gesetzt ist. Im kanonischen Original durfte sein Anfang, ausweislich der tibetischen Übersetzung, gelautet haben *evam vo, bhiksavah, śikṣitavyam*

Der kanonische Sanskrit-Text erweist sich also in allen besprochenen Punkten gegenuber dem Pali als ursprunglich, und er gestattet einen nicht uninteressanten Einblick in die Werkstatt der Redaktoren des SN.

Merkwurdigerweise herrscht hinsichtlich der grammatischen Erklarung und der sich daraus ergebenden Bedeutung(en) der Termini *kalyāṇamitra* und *kalyāṇamitratā* noch eine erhebliche Unsicherheit, sodaß der Versuch nicht uberflüssig erscheint, hier Klarheit zu schaffen.

Fur *kalyāṇamitra* gibt Edgerton (BHS Dict) als Bedeutung an: "*Good friend,* regularly said of one (not as a rule a Buddha) who helps in conversion or religious progress, °tra-tā, *state of* ...." Nach Childers ist "*kalyāṇo mitto,* and *kalyāṇamitto,* a good companion, a virtuous friend ...... *kalyāṇamitto* sometimes has the technical or semi-technical meaning of 'spiritual counsellor'". Das PTS Dict. sagt s. v *kalyāṇamitta* "1. a good companion, a virtuous friend, an honest, pure friend .... 2 as t. t. a spiritual guide, spiritual adviser The Buddha is the spiritual friend par excellence, but any other Arahant can act as such ...... — *kalyāṇa-mittatā* friendship with the good and virtuous, association with the virtuous, such friendship is of immense help for the attainment of the Path and Perfection." Diese Bedeutungsansatze des PTSD enthalten eine Unlogik· wenn *kalyānamittatā* "friendship with

the good and virtuous" ist (wir werden sehen, daß dies die wirkliche Bedeutung noch nicht genau trifft), so muß *kalyānamitta* (mindestens auch) "the friend of the good and virtuous" sein. Tatsachlich ist bei der Lekture unseres Sūtras mit den an sich richtigen Bedeutungsansatzen von Edgerton, Childers und PTSD ebensowenig auszukommen wie bei anderen kanonischen Vorkommen von *kalyāṇamitta*.

Der von den drei Worterbuchern allein verzeichneten Auffassung von *kalyānamitra* als Karmadhāraya („guter Freund") steht nun eine ganz andere gegenuber, die das Kompositum als Tatpurusa auflost. Sie geht bis auf Burnouf zuruck, der (Introd Hist. Buddh Indien S 284 Anm 1) *kalyānamitra* mit "ami de la vertu" ubersetzt, und ist sicher dadurch mit bestimmt, daß auch die Tibeter das Wort mit *dge bai bśes gñen* ubersetzen: wie ihre Wiedergabe des gegenteiligen *pāpamitra* durch *sdig pai bśes gñen* eindeutig zeigt, kann das in der Tat nur heißen „Freund der Tugend" (Csoma de Koros "a friend to virtue, a priest", M Schmidt. „ein Freund der Tugend, ein Priester"; vgl. Burnouf a. a O.). "Ami de la vertu" ubersetzte auch Feer Ann. Mus. Guimet V 140, anderte dies aber spater (a a. O XVIII 18) in "ami vertueux". Dagegen hat Mrs. Rhys Davids (Book of Kindred Sayings I 109, 112ff) die Übersetzung "a friend to whatever is good", "a friend of that which is righteous" konsequent durchgefuhrt; ihrem Beispiel folgen Woodward (Kindred Sayings V 2 "friend of what is lovely") und Jones (Mahāvastu transl I 198 mit Anm 2, ebenda S. 261 statt dessen formal richtig, aber in Verkennung des Terminus, "good friend"). Endlich stellt W. Geiger in seiner Übersetzung des SN (I 137) „Freund der Guten" und „Freund von dem was gut ist" zur Wahl, nachdem er kurz vorher (S 133) *kalyānamitta* als Bahuvrīhi mit „hat gute Freunde" wiedergegeben und die Übersetzung als Tatpurusa „ein Freund der Guten" zur Wahl gestellt hatte

Die Ursache dieser Verwirrung ist, daß tatsachlich das Kompositum *kalyānamitra* theoretisch auf viererlei Weise aufgelost werden kann. 1 als Karmadhāraya „guter Freund", 2 als Tatpuruṣa, und zwar a) mit maskulin gefaßtem Schlußglied „Freund der Guten", b) mit neutral gefaßtem Schlußglied · „Freund des Guten, Freund der Tugend",

3 als Bahuvrīhi. „einen Guten (Gute) zum Freunde (zu Freunden) habend.“

Von diesen vier Moglichkeiten muß die von den Tibetern und den meisten modernen Übersetzern gewahlte (2 b) völlig ausscheiden. Daß das Thema eines Sūtra sein soll, es sei fur den Monch zentral wichtig, ein Freund der Tugend und nicht der Sunde zu sein, daß vollends der Buddha selbst seine Fahigkeit, die Wesen zu erlosen, auf seine Freundschaft mit der Tugend und nicht der Sunde zuruckfuhren soll (Kindred Sayings I 114 "it is because I am a friend of what is lovely and righteous that beings .... are delivered from ......"!), ist eine Platitude, die wir dem Verfasser unseres Textes nicht zuzutrauen brauchen Sein Thema ist vielmehr ganz klar die Wichtigkeit guter Gesellschaft, insbesondere der unschatzbare Wert eines helfenden Freundes auf dem Pfade zur Erlösung. Wer einen solchen Freund besitzt, ist *kalyāṇa-mitra* (Bahuvrīhi, nicht Tatpuruṣa nach 2 a!) „einer, der einen *kalyāṇa* (*kalyāṇas*) zum Freunde (zu Freunden) hat“ [9], und *kalyāṇamitratā* ist der Umstand, ein solcher *kalyāṇamitra* zu sein, einfacher gesagt: der Vorzug oder das Gluck, einen *kalyāna* zum Freund zu haben. Da nun weiter, wie das PTSD zutreffend formuliert, der Buddha selbst der "spiritual friend par excellence" ist, so kann er mit Recht Ānanda belehren, daß die *kalyānamitratā* nicht „fast die Halfte“, sondern das Ganze des Brahmacarya sei, und die Monche (im Pali den Konig) ermahnen, *kalyāṇamitra* zu sein (*evaṃ śiksitavyam yat kalyāṇamitrā vihariṣyāmah* bzw. *kalyāṇamitto bhavissāmi*), d h. sich um Erlosungshelfer zu bemuhen, also letzten Endes. sich an den Buddha selbst als solchen zu halten.

Das Wort *kalyāṇamitra* kann nun aber auch ein Karmadhāraya sein [10] und ist als solches die Bezeichnung des "spiritual friend" selbst. Nur so kann es in der Formel *māṃ kalyāṇamitram āgamya* verstanden

---

[9] Ganz richtig ubersetzt z. B. Hare (Gradual Sayings IV 236) die Stelle AN IV 357,5: *idha, Meghiya, bhikkhu kalyānamitto hoti* mit "Herein, Meghiya, a monk has a good friend".

[10] Vgl. dazu Dhp. 78: *na bhaje pāpake mitte na bhaje purisâdhame / bhajetha mitte kalyāne bhajetha puris'uttame,* wo der Kommentar in Worterklarung und zugehoriger Erzahlung die Komposita *pāpamitta* und *kalyānamitta* gebraucht.

werden Das wird besonders deutlich in der Mālinī-Geschichte des Mahāvastu, wo die nicht von Mālinī selbst, sondern nur dank ihrer Initiative durch den Buddha Kāśyapa Bekehrten sagen (I 313, 5f). *asmākaṃ Mālinī kalyānamitrā, Mālinīm āgamya asmākaṃ sarvadharmesu dharmacakṣur viśuddham.* Hier macht es der zugefugte Genitiv *asmākam* einfach unmoglich, *kalyāṇamitrā* anders denn als Karmadhāraya zu fassen.

Zu einer Übersetzung "friend of what is righteous" o. a konnte noch am ehesten verleiten (und hat vielleicht tatsachlich Mrs. Rhys Davids verleitet) die unserm Sūtra kurz vorhergehende Stelle SN I 83, 20ff, wo der Buddha seine Monche uber die beiden streitenden Konige belehrt: *rājā, bhikkhave, Māgadho Ajātasattu Vedehiputto pāpamitto pāpasahāyo pāpasampavanko, rājā ca, bhikkhave, Pasenadi Kosalo kalyāṇamitto kalyānasahāyo kalyāṇasampavanko.* Aber auch hier erklart Buddhaghose, und sicher mit Recht, die beiden ersten Komposita als Bahuvrihis [11].

Von den oben aufgezahlten vier Moglichkeiten der Auffassung von *kalyāṇamitra* sind also nur die erste und die letzte, diese aber auch beide, anzuerkennen *kalyānamitra* bezeichnet sowohl den spiritual friend selbst als auch den, der ihn besitzt, oder etwas uberspitzt formuliert in dem Bahuvrīhi *kalyānamitra* steht das Vorderglied *kalyāṇa* abkurzend fur das Karmadhāraya *kalyānamitra* Das Abstraktum *kalyānamitratā* aber ist abgeleitet von dem Bahuvrīhi *kalyāṇamitra*, seine, Ableitung auch vom Karmadhāraya, mit der Bedeutung „Erlosungshelferschaft, Betatigung als Erlosungshelfer“ scheint nahezuliegen, findet aber, soviel ich sehe, in den Texten keine Stutze. Edgertons Angabe,

---

[11] Er sagt (Spk I 154): *pāpā Devadattâdayo mittā assa ti pāpamitto. te yev' assa sahāyā ti pāpasahāyo tesv ev' assa cittam ninnaṃ sampavankan ti pāpa-sampavanko. Pasenadissa Sāriputtattherâdīnam vasena kalyānamittatā veditabbā.* Leider bleibt *sampavanka* dunkel (die Etymologie des PTSD ist nicht glaublich) und laßt sich mit seinem Skt.-Substitut *samparka* (von Edgerton in sein BHS Dict nicht aufgenommen) etymologisch nicht zur Deckung bringen. Wahrend im Pali auch von °*sampavanka* das Abstraktum °*sampavankatā* gebildet wird, steht im Skt. regelmaßig statt dessen der einfache Nominativ °*samparkaḥ* (in der Textausgabe z. T. statt dessen falsch der Phural).

16

kalyāṇamitratā bedeute "state of (good friend)" ist also irrig, der Ansatz des PTSD "friendship with the good and virtuous" ist ungenau: er verkennt, daß nicht ein Tatpurusa, sondern ein Bahuvrīhi dem Abstraktum zugrunde liegt.

DAS SIVIJĀTAKA (499): EIN BEITRAG ZU SEINER TEXTGESCHICHTE

Das Ākhyāna vom freigebigen Konig Sivi, der dem in Bettlergestalt ihn versuchenden Indra seine Augen hingibt und sie durch eine Satyakriyā wiederbekommt, zeigt in seinen 31 Gāthās eine auffallende Mischung der Versmaße: 1 ist ein Śloka, 2-4 sind Triṣṭubh/Jagatī, 5 ist wieder Śloka, 6 besteht aus einem halben Śloka und einer halben Jagatī, 7-12 sind Śloka, 13-15 Tr /Jag , 16-27 Śloka, 28 Jagatī, 29/30 Śloka, 31 besteht wie 6 aus einem halben Śloka plus einer halben Triṣṭubh. Nun hat bei der bekannten Art, wie die Ākhyāna-Dichter unbeschränkt aus dem großen Vorrat der "floating stanzas" schopfen, fertige Strophen und Strophenteile aus ähnlichen Zusammenhängen ubernehmen, ja manchmal geradezu statt originaler Dichtung eine Art Zusammensetz-Spiel praktizieren, ein gelegentliches Auftreten von Strophen anderen Metrums in sonst einheitlichen Reihen nichts Befremdliches, besonders etwa bei gnomischen Versen oder solchen, zu denen sich anderwärts Parallelen nachweisen lassen Um solche handelt es sich aber — mit unbedeutenden Ausnahmen — beim Sivijātaka nicht, sondern gerade um die nur dieser Geschichte eigenen Dialog- und Erzählverse Daß ein Dichter hier fortwährend und ohne erkennbare Regel mit dem Metrum wechseln sollte, ist zumindest recht auffällig, kaum glaublich aber, daß er zweimal einen halben Śloka mit einer halben Tr /Jag komplettiert haben sollte. Viel näher liegt doch hier von vornherein die Annahme, daß es von dem beliebten Erzählungsstoff *zwei* Bearbeitungen gab eine in Tr./Jag und eine in Ślokas, und daß die Redakteure des Jātakabuchs — oder auch schon ein fruherer Barde — diese beiden Versionen zu *einer* kombiniert haben Ein Versuch, sie wieder zu trennen, muß naturlich damit rechnen, daß allzu offenkundige und storende Dubletten beseitigt sind, sodaß man nicht erwarten kann, zwei jeweils in sich *vollstandige* Fassungen wiederzugewinnen Sollte es aber moglich sein, durch die Trennung der Metren Unstimmigkeiten des jetzigen Textes zu beseitigen und gestorte Zusammenhänge wiederherzustellen, so durfte das Experiment nicht nur als gerechtfertigt gelten, sondern es konnte einen Beitrag von allgemeinerem Wert für Textkritik und Textgeschichte der Jātaka-Sammlung liefern, die aus ihm zu ziehende Lehre wurde etwa lauten, daß Wechsel des Metrums innerhalb eines Akhyānas nicht einfach als bedeutungslose Dichterlaune mit Gleichmut hinzunehmen ist, sondern in jedem Falle

als möglicher textgeschichtlicher Fingerzeig Beachtung verdient und mindestens den Versuch einer Erklärung lohnt.

In dem Śloka v. 1[1] bittet der Bettler den König ausdrücklich um nur *ein* Auge: "Einäugig werden wir (dann beide) sein, bitte gib mir ein Auge." Der König aber schenkt ihm in dem Śloka v. 5 "die Augen" und erklärt dazu in der Śloka-Hälfte von 6: "Dir, der du um eines bittest, schenke ich alle beide." In den zwischen 1 und 5/6 stehenden Tr./Jag.s 2-4 dagegen verlangt der Bettler von vornherein und immer nur 'die Augen' ($2^b = 3^d$ *cakkhupathāni yācituṃ*, 4^b *cakkhupathāni yācito*) — ein klarer Widerspruch, der sich sofort löst, wenn man annimmt, daß es eine eigene Tr./Jag.-Fassung des Ākhyāna gab, die den steigernden Effekt der Bitte um nur ein Auge und ihrer Erfüllung durch die Hingabe von zweien *nicht* kannte.

In dem Śloka 5^c verheißt der König dem Bettler die Erfüllung seiner Wünsche: *te te ijjhantu saṃkappā;* in dem letzten Jagatī-Pāda der Mischstrophe 6 wird das wiederholt mit den Worten: *yad icchase tvaṃ, tada te*[2] *samijjhatu* — eine klare Dublette. Zwar ist sie nicht allzu störend, ja man wird dem Redaktor zugeben, daß seine Mischstrophe

> *ekan te yācamānassa ubhayāni dadām' ahaṃ!*
> *sa cakkhumā gaccha janassa pekkhato,*
> *yad icchase tvaṃ, tada te samijjhatu*

abgesehen vom Metrum eine elegante Lösung der kompilatorischen Aufgabe darstellt; aber *daß* es sich um eine Kompilation zweier paralleler Versionen handelt, wird man kaum mehr bezweifeln.

Freilich fehlt nun in dem, was wir von der Tr./Jag.-Version des ersten Teils der Geschichte haben (vv. 2-4,4^{II}), sowohl die erste Bitte des Bettlers um die Augen, auf die sich die Rückfrage des Königs nach dem Anstifter in v. 2 bezieht, als auch die eigentliche Wunschgewährung, aus der ja 6^{II} nur noch ergänzend ein Fazit zieht; daß den Worten "Augen besitzend gehe (von hinnen) vor dem zuschauenden Volke" eine ausdrückliche Schenkungsformel vorausgehen muß, zeigt das satzverbindende *sa* ("du, der du ein solcher bist"), deutsch etwa mit "*So* gehe *denn*" wiederzugeben. Es fehlen uns also wahrscheinlich gerade die beiden Tr./Jag.-Pādas, die aus 6^{II} eine volle Tr./Jag.-Strophe machen würden, die aber durch das Śloka-Schenkungsversprechen 6^I verdrängt sind. Wenn ich in dem unten gegebenen Text die Lücke gefüllt habe, indem ich den König die letzte Bitte des Bettlers aufgreifen und nur *dadāhi me* in *dadāmi te* ändern lasse, so ist das natürlich nicht mehr als eine Vermutung, ein Versuch, der aber jedenfalls beanspruchen darf, im Stile der Dichtung zu bleiben; man vergleiche dazu besonders weiter unten die Wiederholung von v. 27 in v. 29.

[1] Vgl. den unten gegebenen Text beider Versionen.
[2] E^e metr. falsch *tan te;* nach Fausböll lesen im Text C^{ks} *dada te*, im Komm. "C^k *natadāte* in the place of *yad ... te*, C^s *tadate*." $C^eB^eS^e$ lesen alle (metr. richtig!) *tadate*. Ist *tada* = *tadā* oder liegt eine merkwürdige Sandhiform für Skt. *tad* vor??

Weniger sicher ist, daß am Anfang eine Tr./Jag.-Strophe weggefallen ist. Die erste Bitte des Bettlers kann sehr wohl nur in der Prosaerzählung berichtet worden sein,[3] und die Fragestrophe *kenânusiṭṭho*....... macht ganz den Eindruck einer Dialog-*Eröffnungs*strophe, einer *paṭhamā gāthā*.

Für die ursprüngliche Existenz zweiter getrennter Versionen nicht allein beweisend, aber doch ein nicht zu übersehendes Indiz ist die Tatsache, daß der Bettler in den Tr./Jag.s ausschließlich *vanibbaka* genannt wird (2^b, 3^d, 15^d), während er in den Ślokas stets (5^d, 12^d, $16^{d,e}$, 24^b) *brāhmaṇa* heißt — nur einmal, 24^d, mit dem *Zusatz brāhmaṇassa vanibbato*.[4]

Auf das Schenkungsversprechen folgt in den drei Śloken 7-9 ein Versuch des Hofes und Volkes, den König von der Hergabe seiner Augen abzubringen, worauf dieser in zwei weiteren Śloken erklärt, daß der Widerruf einer Schenkung zu Verderben und Verdammnis führe, und in einem weiteren Śloka (12) den Grundsatz verkündet, man müsse stets das geben, worum man gebeten sei und nicht das, worum man nicht gebeten sei — deshalb werde er auch dem Brahmanen das geben, worum dieser bitte.

Nach dieser wie man meinen sollte völlig bündigen und erschöpfenden Begründung wirkt es immerhin etwas sonderbar, wenn in der nun folgenden Triṣṭubh 13 die *amaccā* fragen, welchen weltlichen Lohn — *āyu*, *vaṇṇa*, *sukha*, *bala* — der König denn eigentlich durch die Hingabe seiner Augen erstrebe, denn Rücksicht auf das Jenseits komme ja wohl für einen großmächtigen Sivi-König nicht in Frage; worauf in der Triṣṭubh 14 der König eine ganz andere Begründung gibt als vorher in den Śloken: er befolge lediglich den "alten Dharma der Guten" und habe deshalb seine Lust am Schenken.[5] Es ist völlig deutlich, daß die Śloken 7-12 und die Tr./Jag.s 13/14 einander entsprechende Stücke zweier verschiedener Bearbeitungen der Sivi-Geschichte sind — parallel, aber immerhin soweit verschieden, daß es möglich schien, *beide* zu übernehmen, indem man sie einfach hintereinandersetzte.

Dagegen *ergänzen* sich die beiden folgenden Strophen gegenseitig in idealer Weise: die Tr./Jag. 15 enthält den Befehl des Königs an den Arzt Sīvaka, seine Augen herauszunehmen und dem *vanibbaka* zu übergeben, der dreizeilige Śloka 16 *erzählt* die Ausführung des Befehls. Nichts beweist zwar, aber auch nichts spricht gegen die Annahme, daß die beiden Strophen zwei verschiedenen Versionen der Geschichte entstammen; daß bei der Kompilation weitere, *parallele* Strophen unter den Tisch gefallen sind, ist gut möglich, aber nicht festzustellen.

Fast der ganze Rest der Geschichte — die Ausfahrt des blinden Königs in den

[3] In unserm Text erscheint sie in der Prosa in Form einer vorgreifenden Paraphrase des Ślokas v. 1.

[4] So S^eB^e; C^e: *vaṇibbino*, 'B^{ds} *vanibbako*' mit dem gleichen Fehler wie in 4^a — in burmesischer Schrift sind *ta* und *ka* kaum zu unterscheiden. Ein gen. *vaṇibbino* findet sich noch Ja. III 312,4, wo alle Ausgaben so (oder *vanibbino*) lesen.

[5] $14^{b,c}$ = Jā. 537,$30^{b,c}$. Aus v. 505 des Vessantaraj. (547) erfahren wir, daß der *sataṃ dhamma* — häufige und charakteristische Bezeichnung der nichtbuddhistischen Volksreligion der Jātaka-Gāthās — es verbietet, eine Schenkung zu bereuen: *satañ ca dhammam aññāya ko datvā anutappati?* (vgl. Verf. WZKSOA. I,47 f.).

Park, Indras Erscheinen und die auf seine Aufforderung gemachte Satyakriyā — liegt nur in Sloken vor (17-27); wahrscheinlich war die Tr./Jag.-Fassung sachlich genau parallel, aber weniger ergiebig oder dem Redaktor weniger anziehend.

Genau parallel aber war in beiden Versionen offenbar auch der Schluß: der jetzt mit "göttlichen Augen" ausgestattete König verkündet als Moral der Geschichte das Lob der Freigebigkeit und ermahnt seine Untertanen dazu. Beide Versionen sind hier wieder ineinander verflochten — nicht ungeschickt, aber doch so, daß die Verflechtung deutlich bleibt und wieder aufzulösen ist.

In dem Śloka 27 hat Indra dem König die übernatürliche Sehkraft seiner in 26 so genannten *nettāni dibbāni* gepriesen. In der Jagatī 28 nimmt der König das Wort: "Wer würde hier auf Erden nicht das Gut hingeben, um das er gebeten wird, selbst das Vorzüglichste und Liebste, was er hat? So schaut denn, alle versammelten Sivis, meine jetzt göttlichen Augen!" Und nun wiederholt er als v. 29 wörtlich Indras Śloka 27, indem er nur die Schlußworte *anubhontu te* in ein bestätigendes *anubhonti me* ändert. Da auch in der Triṣṭubh 28 im letzten Pāda die *dibbāni nettāni* erwähnt werden, ist grammatisch und inhaltlich alles in bester Ordnung; aber wir werden schwer glauben, daß nicht 29 ursprünglich die direkte, durch keine Zwischenstrophe in anderem Metrum davon getrennte Erwiderung auf 27 gewesen sei.

Von der vorletzten Gāthā (30) ist der erste Pāda so, wie er dasteht, Triṣṭubh: *na cāga-mattā param atthi kiñci;* er läßt sich aber durch bloßes Weglassen des nicht notwendigen *kiñci* in einen Śloka-Pāda verwandeln, der zu den drei folgenden Śloka-Pādas passen würde; tatsächlich druckt S[e] das *kiñci* in Klammern. Wahrscheinlicher hat der Redaktor unbedenklich einen Triṣṭubh-Pāda verwandt, den er dem entsprechenden Śloka-Pāda vorzog — vielleicht den ersten Pāda jener Triṣṭubh, deren beide letzte er als zweite Hälfte der letzten Gāthā auf eine Śloka-Zeile folgen ließ. In der Tat passen die beiden metrisch verschiedenen Hälften der Strophe 31 so vollendet zusammen, daß es unmöglich scheinen könnte zu bezweifeln, die Strophe sei original so gedichtet; aber dieses Zusammenpassen rührt eben einfach daher, daß die beiden Versionen sehr weitgehend parallele Schlußverse hatten, sodaß es leicht war, ihre Pādas oder Strophenhälften auszutauschen und zu verbinden. Ein originaler Śloka-Pāda 30[a], den der jetzige Triṣṭubh-Pāda verdrängt hat, könnte z.B. etwa gelautet haben: *na ve* (oder *hi*) *cāgā paraṃ atthi.*

Zur besseren Übersicht und als Zusammenfassung des bisher Ausgeführten seien abschließend die Texte der beiden getrennten Versionen zusammenhängend vorgeführt, wobei jedoch für die Śloka-Version auf den allein in ihr vorliegenden Mittelteil (vv. 17-25) verzichtet wird.

(a) *Die Triṣṭubh/Jagatī-Version*

2. kenânusiṭṭho idha-m-āgato 'si,
vanibbakā,[6] cakkhupathāni yācituṃ?

[6] So metri c. statt °*ka*.

(b) *Die Śloka-Version*

1. dūre apassan thero va cakkhuṃ yācitum āgato;
   eka-nettā bhavissāma, cakkhuṃ me dehi yācito !
5. yena atthena āgañchi, yam attham abhipatthayaṃ,
   te te ijjhantu saṃkappā: labha cakkhūni, brāhmaṇa !
6. ekan te yācamānassa ubhayāni dadām'ahaṃ.

....

7. mā no, deva, adā cakkhuṃ, mā no sabbe parākari !
   dhanaṃ dehi, mahārāja, muttā veḷuriyā bahū,
8. yutte, deva, rathe dehi ājānīye c'alaṃkate,
   nāge dehi, mahārāja, hema-kappana-vāsase !
9. yathā taṃ Sivayo sabbe sayoggā sarathā sadā
   samantā parikareyyuṃ, evaṃ dehi, rathesabha !
10. yo ve 'dassan' ti vatvāna adāne kurute mano,
    bhumyā so patitaṃ pāsaṃ gīvāya paṭimuñcati.
11. yo ve 'dassan' ti vatvāna adāne kurute mano,
    pāpā pāpataro hoti sampatto Yama-sādanaṃ.
12. yaṃ hi yāce, taṃ hi dade, yaṃ na yāce, na taṃ dade !
    sv-āhaṃ tam eva dassāmi, yaṃ maṃ yācati brāhmaṇo.

....

16. codito Sivi-rājena Sīvako vacanaṃkaro
    rañño cakkhūni uddhatvā brāhmaṇass' upanāmaye;
    sacakkhu brāhmaṇo āsi, andho rājā upāvisi.

............(17-25)...........

26. dhammena bhāsitā gāthā, Sivīnaṃ raṭṭhavaddhana !
    etāni tava nettāni dibbāni paṭidiyyare !
27. tiro-kuḍḍaṃ tiro-selaṃ samatiggayha pabbataṃ
    samantā yojana-sataṃ dassanaṃ anubhontu te.
29. tiro-kuḍḍaṃ tiro-selaṃ samatiggayha pabbataṃ
    samantā yojana-sataṃ dassanaṃ anubhonti me.
30. ⟨na ve cāgā paraṃ atthi⟩ maccānaṃ idha jīvite,
    datvāna mānusaṃ cakkhuṃ laddhaṃ cakkhuṃ amānusaṃ.
31. etaṃ pi disvā, Sivayo, detha dānāni bhuñjatha.

HAMBURG

VERKANNTE MAHĀVASTU-STROPHEN

Von Ludwig Alsdorf, Hamburg

Daß eine kritische Neuausgabe des Mahāvastu zu den dringendsten Desideraten nicht nur der Buddhologie, sondern der Indologie überhaupt gehört, wird sicher jeder bestätigen, der sich mit diesem sprachlich wie literarisch so fundamental wichtigen Werk etwas näher beschäftigt hat. Ebenso sicher scheint leider, daß eine solche Neuausgabe vorläufig überhaupt nicht in Sicht ist, weil Schwierigkeit und Langwierigkeit der Aufgabe jeden abschrecken. Unter solchen Umständen darf vielleicht auch ein nur kleiner Beitrag zur Verbesserung des so ungemein schlecht überlieferten Textes auf freundliche Aufnahme hoffen. Der hier dem verehrten Jubilar dargebrachte beschäftigt sich mit zwei der nicht ganz seltenen Fälle, wo SENART Verse nicht erkannt und als Prosa gedruckt hat und wo also nachträgliches Erkennen der Verse und Beachtung des Metrums der Textkritik in besonderem Maße neue Möglichkeiten eröffnen. Von diesen Fällen ist der erste bemerkenswert durch sein Ausmaß: es handelt sich um eine Dichtung von nicht weniger als 21 Āryā-Strophen; der zweite durch das ungewöhnliche Metrum Mālinī.

1.

Die zweite Einleitung des Werkes, I 2,15—4,10, hat die Unterschrift: *iti śrī-Mahāvastu-nidāna-gāthā samāptā.* Trotzdem hat nicht nur SENART sie als Prosa gedruckt; sie wird auch von EDGERTON im BHSD ausdrücklich als Prosa zitiert und ebenso von JONES [1] als Prosa übersetzt. Einzig ERNST LEUMANN — als Jaina-Forscher mit dem Āryā-Metrum besonders vertraut — hatte den Textabschnitt bereits 1927 als aus einem kurzen Prosa-Eingang und 21 Āryās bestehend erkannt, doch wurde seine metrische Herstellung und deutsche Übersetzung erst vor wenigen Jahren von seinem Schüler S(H)INDÔ S(H)IRAIS(H)I in Japan veröffentlicht [2]. LEUMANN hat nun zwar, wie

[1] Sacred Books of the Buddhists XVI, London 1949.

[2] Die zwei „Hefte" der Veröffentlichung sind nicht ganz leicht zu bibliographieren. Auf eine japanische Vorrede (ohne vorhergehendes Titelblatt) folgt eine solche von LEUMANN, darauf ein deutsches Titelblatt von Heft I, „Freiburg i. B. 1927—28"; sodann LEUMANNS Übersetzung von I 1—45 nebst Anmerkungen und ein deutsches Nachwort des japanischen Herausgebers, datiert Kôfu 1951. Heft II beginnt mit deutschem Kurz-Titelblatt von 1957, danach „Eine Studie zur Komposition vom Mahāvastu, besonders die Bahu-buddha-sūtras betreffend" von SHIRAISHI, mit Nachwort datiert Kôfu 1956. Es folgt ein deutsches Titelblatt „Freiburg i. Br. 1928—29", LEUMANNS Übersetzung von I 46—136, 7,

nicht anders zu erwarten, in vielem das evident Richtige getroffen; in nicht wenigen Punkten jedoch ist seine Text-Herstellung und Übersetzung verbesserungs- und ergänzungsbedürftig, sodaß der im folgenden gebotene neue Versuch nicht als überflüssig erscheint.

Text

caturvidhā upasaṃpadā: svāma-upasaṃpadā, ehibhikṣukāya upasaṃpadā, daśabuddhena gaṇena upasaṃpadā, pancabuddhena gaṇena upasaṃpadā ca. tatra

1. *svāmam upasaṃpadā nāma*
upasaṃpadā bhagavato abhyāse bodhiyā mūle.
2. *daśa kuśalā karmapathā. ye hi samādāya teṣu vartanti,*
te bodhāya bhavantī, tatrāpi ca so prativiśiṣṭo
3. *tenaiva buddha-vaineyatāya sukṛtīṣu tāsu caritena.*
Dīpaṃkaram upagamiyā paṭipāṭiyā prāṇa-koṭīṣu
4. *dṛṣṭvāna darśanīyaṃ samanta-prāsādikaṃ prasādaniyaṃ*
śrāvaka-sangha-parivṛtaṃ tasya spṛhā-cittam utpādye:
5. *„sādhu syāt, sādhu syād yad idam ahaṃ lokam eva abhibhūya*
loke lokārtha-caro lokasya hitāya jāyeyaṃ!"
6. *jñātvā samudāgamanaṃ bodhau niyataṃ ca tasya praṇidhānaṃ*
ātma-samatāyĕ tam ataḥ svayaṃbhu-samatāyĕ vyākārṣīt:
7. *„buddho bhaviṣyasi tvaṃ anāgate adhvanī aparimāṇe*
Śākya-kule Śākya-suto deva-manuṣyāṇam arthāya!"
8. *so vyākṛto bhagavatā puruṣottamatāyĕ puruṣa-siṃhena*
agra-puruṣaḥ supuruṣaḥ puruṣottama-cārikām acari.
9. *so bodhisattva-caryāṃ sattvānāṃ hita-sukhaṃ gaveṣanto*
saṃsarati bodhisattvo lokārthaṃ ātmano 'rthaṃ ca.
10. *yaṃ kincid eva dānaṃ śīlaṃ ⟨ cāpi⟩ samaye ca upavāsaṃ*
sevati †amātsaryavanto † lokasya hitaṃ gaveṣanto.
11. *dānaṃ ca priyavādyaṃ tathārthacaryā samāna-sukha-dukhatā:*
saṃgraha-vastūhi jino caturhi parikarmaye sattvān.
12. *na ⟨hi⟩ tasy' abhūṣi kincid aparityaktaṃ yam asti sannihitaṃ,*
dṛṣṭvāna ca yācanakaṃ bhūyo sva-mano prasādetvā
13. *cakṣūṇi ca māṃsāni ca putrā dārā dhanaṃ ca dhānyaṃ ca*
ātmā ca jīvitaṃ ca bhūyo bhūyo parityaktā.
14. *etena upāyenā bahu jātī-nayuta-śata-sahasrāṇi*
saṃsarati bodhisattvo sattvānām arthā cintento.

„A study of the composition of the Mahāvastu, especially concerning the Bahubuddha-sūtras" von SHIRAISHI und ein japanischer Auszug daraus. — I S. 78 bedauert SHIRAISHI, daß der größere Teil von LEUMANNS Übersetzung (I 193—II 89) verloren gegangen sei.

15. *kālajño samayajño* ⟨*sa*⟩ *puṃgala-parāparajñatā-kuśalo*
samayam abhikāṃkṣamāṇo *Tuṣitaṃ kāyaṃ upagamesi.*
16. *Tuṣita-bhavane bhava-nudo* „*bhavo anityo*“ *ti bhāvayaṃ sugato*
carimaṃ bhavaṃ upāgami *bhagavān bhava-vipramokṣāye.*
17. *eka-tila-kola-bhakṣo* *parama-kṛśo duṣkaran tapo acari,*
paramāṃ śarīra-pīḍāṃ *jānanto* „*n'eṣa mārgo*“ *ti.*
18. ⏓ ⏓ ⏑ *kāla-samaye* *nadīyĕ Nairaṃjanāyĕ snāyitvā*
agra-pure Gaya-sāhve *niṣīdĕ siṃho va atrasto.*
19. *purime yāme † anayo †* *divyaṃ cakṣum anigho viśodhetvā*
sattvānam āgati-gatiṃ *vividhāṃ bhagavāṃ abhijñāsi.*
20. *yāme madhyamake'smiṃ* *pūrva-nivāsaṃ anusmarasi teṣāṃ*
ātmani ca pūrva-vāsaṃ *bahu-prakāraṃ abhijñāsi.*
21. *yāme ca paścime'smiṃ* *yaṃ jñeyaṃ puruṣa-damya-sārathiṇā,*
sarvan taṃ eka-kṣaṇe *svayaṃbhu-samatāṃ samanubudhye.*

Kritische Noten

(S: Senart. Lm: Leumann; ein „=“ hinter Lm bedeutet, daß ich seinen Text übernommen habe. Senarts 6 Hss. — BNACML — sind nur zitiert, soweit ihre Lesearten für die Rekonstruktion von Bedeutung waren. Weitere Abkürzungen wie im Critical Pali Dictionary).

Prosa: S *daśavargena, pancavargena* gegen °*buddhena* aller Hss. (vgl. BHSD s. v. *daśavarga*); Lm: „es muß *daśabaddha* gelesen werden“; solcher Gebrauch von *baddha* ist aber nicht bezeugt und nicht wahrscheinlich.

1 b: S *svāmupa*° (CM *svāmamupa*°); ob die (als Gaṇas 5—8 regelmäßig skandierbaren) Worte tatsächlich ein Rest der 1. Zeile sind, ist zweifelhaft. Lm nimmt nur die 2. Zeile als metrisch an und meint: „Offenbar ist der vorausgehende Prosa-Anfang des Abschnitts an die Stelle einer ersten Āryā-Zeile getreten, so daß eigentlich 21 volle Āryās gegeben waren.“ — c: S *upasaṃpannā* (N: °*saṃpanā bhagavanto*, Lm *upapannā bhagavanto*. d: S *bhyāse* (BNACML *bhyāsaṃ saṃ*) *bodhīya* (N °*dhiya*); Lm =.

2 b: *teṣu* von Lm zugefügt. c: S *te bodhāya samāsannatarā bhavanti*, Lm *bodhāy'āsannatarā* (om. *te* und *bhavanti*! Mit *ye* korrespondierendes *te* unentbehrlich; *bodhāya* ist dat., nicht gen., vgl. BHSD s. v. ¹*bodha*).

3 a, b: S *tenaivaṃ* (BNACML °*va*); S (mit BNACML) °*tāyaiva*, S *sukṛtīsv etāsu*; Lm *tenaiva bauddha-vaineyikatāyai va sukṛtīsu caritena* (Cäsur fehlt, ohne daß 4. Gaṇa ⏑⏓⏑). Obige Herstellung: Vipulā-Zeile (cäsurlos, aber 4. Gaṇa ⏑—⏑). c: S *upāgamiya*, Lm °*karaṃ upāgami*. d: Lm °*pāṭiyă* (*paṭipāṭiyā* = ⏑⏑——).

4 a: S *dṛṣṭvā dar*°, Lm = . b: Anlaut *pr* macht nicht Position. S °*danīyaṃ*. Lm = . c, d: S und Lm = . Anlaut *spṛ* macht nicht Position.

5 a, b: S *sādhu syād yady ahaṃ*, Lm *sādhu syāt sādhu syād yady ahaṃ*. d: S *lokasyāsya hi*°, Lm = .

6 a, b: S *samudāgamanaṃ saṃbodhau*, Lm °*gama saṃbodhau*; vgl. I 239,4: *Dīpaṃkaro Meghasya ..... mahā-samudāgamanaṃ jñātvā ..... cetopraṇidhānaṃ jñātvā .....* (Lm: keine Cäsur, 4. Gaṇa nicht ⏑⏑⏑⏑). c: *pr-* macht keine Position. S (mit BNACML) °*tāye samāsataḥ*, Lm: „*tāyĕ........*". d: S °*bhū*°.

7 a: S *tvam anā*°. Lm *buddho va bhaviṣyasī tvaṃ* (lies, damit *tv-* nicht Position macht. °*ṣyasī tvaṃ* oder °*ṣyasi tuvaṃ*?). b: S °*gate dhvany apari*°, Lm = . c, d: S °*ṣyāṇām a*°, Lm = .

10 a: S *so yaṃ kiñcid evaṃ* (N *eva*), Lm *so yaṃ-kiṃcīd* (!) *evaṃ*. b: Herstellung ganz unsicher. S *dānaṃ śīlaṃ samayaṃ* (C *samaye*) *copavāsaṃ*, Lm *dānaṃ śīlaṃ vayaṃ* (*sic*! übers. „Gelübde": versehentliche Einsetzung einer Prakrit-Form!) *ca upa*°. Lies *samathaṃ ca upa*°? Lesung *samaye ca* vermeidet unregelmäßige Stellung des *ca* (vgl. S commentaire S. 370 zu Ligne 11). — c: so S; BACM *amatsaryyavatā*, N *amātsaryyavatā*, L *amasaryyaceto*; Lm: „*sevati.......... vanto*". Nicht herstellbar.

11: Lm = . S: a: °*vādyaṃ ca*, b: *duḥkhatā*, c: *vastuhi*, d: *parikalpaye* (BNACML °*karmaye*).

12 a: S Lm na *tasya abhūṣi*, Lm *kiṃcīd* (1. Gaṇa ⏑—⏑, noch dazu vor 2. Gaṇa ⏑—⏑, metr. ganz unmöglich). d: S *bhūyosya mano prasāditvā* (A *bhūyasya*; BNACML *prasīdi*°), Lm *bhūyasyă mano prasīditvā.*

13 b: S Lm *putradāraṃ*. d: Lm (mit ACML) °*tyaktaṃ*.

14 a: S °*yena*, Lm = . b: S *bahūni jā*°, Lm *bahūni jātī-nayutasahasrāṇi* (metr. falsch: 6. Gaṇa Proceleusmaticus ohne Cäsur nach 1. More!). d: S *cintayanto yathātathaṃ* (Śloka-Pāda!), Lm *cintanto*.

15 b: S 4. Gaṇa —⏑; Ergänzung (nicht Lm) fraglich. d: S Lm *Tuṣitakā*°, S *upāgamesi*.

16 b: S *bhāvayanto*, Lm °*vayan*. c: S *bhavam u*°. d: Lm °*kṣāya*.

17 c: S *paramaśarīrapīḍo* (B *pītā*, ACML *pīḍā*, N *pīḍām*), Lm = . d: S *jānanto na eṣa mārgo ti vipramokṣāya*, Lm *jānanto na eṣa mārgo ti* // *mokṣāya kāla*°.

18 a: Das aus 16 d eingeschleppte *vipramokṣāya* dürfte den echten Anfang des Pādas verdrängt haben. Lm *mokṣāya kāla*° unwahrscheinlich (dat. *mokṣāya*!). c: S *sāhvaye*, Lm *sāhvayĕ*. d: S *siṃho vā asaṃtrasto*, Lm = .

19 a, b: S *anaghaṃ divyaṃ cakṣur yoniśo viśo*° (BCML *anayo di*°, A *anayor di*°, N *aneyo di*°; CM *cakṣuṃ anigho*, BNA *cakṣurmanigho*, L *cakṣuramanigho*), Lm wie S, jedoch *divyă-ca*°.

20 a: S *madhyamasmiṃ* (BNACML °*mekasmiṃ*), Lm °*makasmiṃ* (vgl. F. Bernhard: Gab es einen Lokativ auf *-esmiṃ* im buddhistischen Sanskrit? (Nachr. Ak. Wiss. Gött. 1964,) bes. S. 207). b: S °*rasi itareṣāṃ* (N °*rati pareṣāṃ*, BACM °*rasi taveṣāṃ*; aor. *anusmarasi* s. EDGERTON, BHS Grammar 32.50),

Lm (metr. falsch!) *pūrva-nivāsam anusmaram itareṣāṃ*. c: S *ātmano* (BNACML °*ni*!) *ca pūrvaṃ ca nivāsa vāram*, Lm *ātmano ca pūrva-vāsaṃ*.

21 a: S Lm *paścimasmiṃ* (BNACML °*mesmiṃ*; s. zu 20 a!). S Lm = , aber BNACML °*ruṣasiṃhasā*° (lies so?). d: S *svayambhū*°, Lm = .

Übersetzung

Vier Arten der Ordination gibt es: die Selbst-Ordination, die Ordination durch die Formel „Komm, Mönch!", die Ordination durch ein Kapitel von zehn Mönchen und die Ordination durch ein Kapitel von fünf Mönchen. Von diesen ist

1. die sogenannte Selbst-Ordination die Ordination des Erhabenen beim Bodhi-Baum, an dessen Fuße.[3]

2. Solche, die die zehn guten Handlungsweisen angenommen haben und sie betätigen, die können die Bodhi erreichen, und unter diesen[4] zeichnete er sich besonders aus

3. durch eben jenen Wandel in diesen (zehn) guten Handlungen, die zur Buddha-Schülerschaft führen. Als er im Verlauf seiner Millionen von Verkörperungen[5] zu Dīpaṃkara gelangt war

4. und den prächtig Anzuschauenden, vollendet Anmutigen, Beglückenden,

---

[3] Selbst-Ordinierung ist dem Normalmenschen ausdrücklich und streng verboten. Das aber, wovon hier (und, soviel mir bekannt, an keiner andern Stelle) die Rede ist, ist ein typisches Produkt theologischer Spekulation und Systematisierung: die Ordinierung durch ein Mönchskapitel ist der nach dem Tode des Buddhas notwendig gewordene geringere Ersatz für die Ordinierung durch ihn persönlich; aber wer hat den Buddha selbst ordiniert? Für diesen einzigen Fall ist die Selbst-Ordinierung nicht nur unanstößig, sondern die logische Fortsetzung und Krönung der Reihe sich steigernder Dignität: Fünferkapitel, Zehnerkapitel, der Buddha persönlich andere, der Buddha sich selbst! — Jones bietet die richtige Übersetzung („The ordination called self-ordination was that of the Exalted One near the bodhi tree"), ohne etwas über die für sie notwendige Änderung von Senarts *bhagavanto* in *bhagavato* und *upasaṃpannā* in *upasaṃpadā* zu bemerken. Leumann muß, um *bhagavanto* beizubehalten, metri c. *upasaṃpannā* in *upapannā* ändern, was selbstverständlich unzulässig ist und ihn in seiner Übersetzung zur Zerreißung des Satzzusammenhangs und unmöglichen Ergänzungen zwingt: „Was da Selbst-Aufnahme heißt — 1. . . . . . . (Mittels der Selbst-Aufnahme sind) eingetreten die Erhabenen (Buddhas) beim Bodhi-Baum an der Wurzel." Natürlich gilt die Selbst-Ordinierung auch für die früheren Buddhas; aber der sing. *bhagavato* wird auch durch das darauf sich beziehende *so* von Str. 2 d gefordert.

[4] Die bisherigen Übersetzer (S comment., Lm, Jones) haben alle *tatra* statt auf die *ye-te* irrig auf die *karmapathā* bzw. deren Praktizierung bezogen und nicht erkannt, daß der Satz (ebenso wie unten Str. 12f., wo 12 mit einem abs. schließt!) über die Strophengrenze hinweggeht: er reicht bis einschl. 3b, mit 3c beginnt ein neuer Satz; *tenaiva* ... *caritena* ist abhängig von *prativiśiṣṭo*.

[5] Wörtlich: „Leben". *prāṇa* im Sinne von Wiedergeburt, Existenz ist allerdings höchst merkwürdig; aber nur die obige Übersetzung ergibt den vom Zusammenhang geforderten Sinn, während weder Leumanns noch Jones' Wiedergaben befriedigen („näherte er sich allmählich dem Dīpaṃkara innerhalb einer ungeheuren Menge von Menschen", „he in due course came to Dīpaṃkara. And when he saw him, conspicuous for beauty among koṭis of beings . . .").

von einer Schar von Jüngern Umringten erblickte, da entstand ihm der Wunsch-Gedanke [6]:

5. „Schön wäre es, schön wäre es, nämlich wenn ich, über die ganze Welt erhaben, (doch) in der Welt zum Besten der Welt wirkend der Welt zum Heile geboren würde!"

6. Seine geistliche Reife und sein fest auf die Bodhi gerichtetes Praṇidhāna [7] erkennend, prophezeite (Dīpaṃkara) ihm Gleichheit mit sich (Dīp.) selbst, ja [8] mit dem Ur-Buddha:

7. „Ein Buddha wirst du werden in unermeßlich ferner Zukunft, ein Śākya [9] aus Śākya-Geschlecht, zum Besten von Göttern und Menschen!"

8. Nachdem der Erhabene, der Mannlöwe, ihm prophezeit hatte, er werde ein Höchstes Wesen werden, wandelte er, der Höchstmensch, der Edelmensch, den Wandel eines Höchsten Wesens.

9. Heil und Glück der Wesen erstrebend, durchlief er als Bodhisattva im Kreislauf der Existenzen die Bodhisattva-Laufbahn, zum Besten der Welt und seiner selbst.

10. Jede nur mögliche Freigebigkeit und Tugend und Fasten zur gebotenen Zeit übte er ohne Eigennutz (?), der Welt Heil erstrebend.

11. Freigebigkeit, freundliche Rede, Wirken zum Besten anderer, Gleichmut gegen Freud und Leid — mit diesen vier Mitteln der Gewinnung diente der Sieger den Wesen.

12. Nichts gab es, was er beim Verschenken zurückgehalten hätte von dem, was ihm zur Hand war, und wenn er einen Bittenden erblickte, so machte er sein Herz noch geneigter (zum Schenken),

13. und wieder und wieder gab er Augen, Fleisch, Söhne, Gattin, Geld und Korn, Selbst und Leben hin.

14. Auf solche Weise durchlief der Bodhisattva viele hunderttausend Nayutas von Geburten, auf das Beste der Wesen bedacht.

15. Rechter Zeit und Gelegenheit kundig, ein Meister in der Fähigkeit des Erkennens der Abfolge von Entwicklungsstadien der Seele, das Kommen des (für die letzte Wiedergeburt!) geeigneten Zeitpunktes ersehnend, begab er sich in die Schar der Tuṣita-Götter.

---

[6] „(poetisch für *bodhi-citta*)" Lm.

[7] Lm und JONES verbinden *(saṃ)bodhau* irrig mit *samudāgama(na)* statt mit *niyata* („Als er (d. h. Dīpaṃkara) (dessen) Annäherung an die Sambodhi ... und dessen bestimmten Pr.-Wunsch bemerkte"; „Dīpaṃkara, aware of the efforts Śākyamuni had made to win enlightenment, and of the vow he had made").

[8] Hinter dem zweifellos verderbten unmetrischen *samāsataḥ* verbirgt sich vielleicht neben dem unentbehrlichen *tam* noch das vermißte Satzsubjekt (*ataḥ* ist nicht mehr als Vermutung).

[9] Nicht Śākya-Sohn! °*suta* = °*putra* ist nur Bezeichnung der Zugehörigkeit zu einer Klasse oder Gruppe.

16. Vom Tuṣita-Himmel her[10] trat der Erhabene, der Beseitiger des (Wiedergeboren)werdens, der Sugata, sich vergegenwärtigend, daß das Werden unbeständig sei, seine letzte Wiedergeburt an, um sich (in dieser Existenz) vom (Wiedergeboren)werden zu befreien.

17. (Nur) ein Kola[11] Sesam (je Mahlzeit) essend, aufs äußerste abgemagert, übte er schwere Kasteiung, erkannte (aber), daß äußerste Körper-Peinigung nicht der Weg (zur Erleuchtung) sei.

18. Als Zeit und Stunde gekommen war[12], badete er im Flusse Nairañjanā und ließ sich dann nieder bei[13] der besten der Städte, die da Gayā heißt, unerschrocken wie ein Löwe.

19. In der ersten Nachtwache, nachdem der Sündlose sein himmlisches Auge völlig geklärt hatte, erkannte der Erhabene den mannigfachen Geburtenkreislauf („Kommen und Gehen") der Wesen.

20. In der mittleren Nachtwache erinnerte er sich an deren frühere Existenzen und erkannte auch hinsichtlich seiner selbst die vielfältigen Vorexistenzen;

21. und in der letzten Nachtwache wurde er in einem Augenblick inne alles dessen, was ein Lenker von abzurichtenden (Zugtieren in Gestalt von) Menschen erkennen muß (und erreichte damit) die Gleichheit mit dem Urbuddha.

2.

Von der berühmten Geschichte von der Gewinnung des Hauptjünger-Paares (III 56,6—67,7) besitzen wir ausnahmsweise bereits eine kritische Neubearbeitung von kundigster Hand: Edgerton hat sie in seinen BHS Reader aufgenommen (S. 26—33), freilich ohne aller Schwierigkeiten Herr zu werden. An einer Stelle hat er in fast spektukalärer Form die Waffen gestreckt; S. 28 Anm. 29: „Here follow what Senart prints as four lines (58,20—59,3) of verse, which contain so many difficulties and corruptions that I omit them, in despair of constituting a plausible text."

Die beiden letzten dieser vier Zeilen sind in Senarts Text ein ganz glatter Śloka, über dessen Herstellung und Übersetzung man in Einzelheiten

[10] Loc. im Sinne des abl.: vgl. Alsdorf, Apabhraṃśa-Studien (Abh. Kunde d. Morgenl. XXII 2) S. 22ff., bes. S. 26. — *bhava-nudo* gehört nicht zu *Tuṣita-bhavane* (Jones: „There the Sugata destroyed ..."); Lm: „Im Tuṣita-Himmel, um sein Werden zu vernichten"), sondern ist bloßes epitheton ornans, hier natürlich vor allem dem Wortspiel bzw. Klangeffekt dienend (die Strophe enthält viermal *bhava*, dazu *bhavana* und zwei weitere *bhă-* Anlaute in bhāvayan und bhagavān!).

[11] „Ein best. Gewicht" (pWB), nämlich soviel wie eine Brustbeere (*kola*) wiegt. II 215,7ff. (und ebenso MN I 80, 3ff.) dagegen handelt es sich um eine einzige Brustbeere: *santi ihaiva keci śuddhiṃ prajñapayanti; te kolam pi āhāraṃ āharanti, kolacuṇṇaṃ* (sic! s. BHSD s. v. *challa*) *pi āharanti, kolodakaṃ pi pibanti, vividhāhi pi kola-vikṛtīhi yāpenti. yaṃ nūnāhaṃ ekaṃ kolakaṃ advitīyaṃ āhāram āhareyaṃ. sa khalv ahaṃ, bhikṣavaḥ, ekaṃ kolam advitīyam āhāram āhare.*

[12] Vor *kāla-samaye* könnte etwas wie *saṃprāpta* gestanden haben.

[13] Nicht „in" (Lm, Jones)!

streiten mag, der uns aber jetzt nicht weiter beschäftigen soll. Eindeutige Śloken sind auch die Zeilen 58,12—17 (EDGERTON Str. 3—5), die sich glatt übersetzen lassen[14]. Dagegen werden die vier Zeilen 58,18—59,1 (also die letzten beiden von Edg. ausgelassenen und die beiden ihnen vorangehenden, von Edg. als Str. 6 und Anfang von Str. 7 gedruckt) zwar von SENART als Verse gedruckt, aber welches Metrum er für sie annahm, wüßte ich nicht zu sagen; ich vermag sie nach keinem Metrum zu skandieren:

samayo khu dharmaṃ carituṃ narakinnarā surāsurasucarā pi
kāmaratībhir lolitā atṛptamanasā gatā vilayaṃ
yo vane kāyavivekaṃ rato adhigacche madakālopagato
spṛhayanti tasya devā pi marucīrṇaṃ hi duṣkaraṃ caritaṃ.

EDGERTON druckt:

6. *samayo khu dharmacaraṇaṃ carituṃ narakinnarā*
surāsura sucari pi kāmaratibhi lolitāḥ
atṛptamanasā gatā vilayaṃ..........

Das sollen wahrscheinlich Ślokas sein. Was in Wirklichkeit vorliegt, sind zwei normale Āryās, von denen sich die erste, zweite und vierte Zeile mit völliger Sicherheit herstellen lassen; nur bei der dritten bleibt ein ungeklärter Rest:

samayo khu dharma-caraṇaṃ *carituṃ! nara-kinnarāsura-surā pi*
kāma-ratībhir lalitā *atṛpta-manasā gatā vilayaṃ.*
yo yauvane vivekaṃ *adhigacchati* † *madakālopagato* † [15]
spṛhayanti tasya devā *pi sucīrṇaṃ duṣkaraṃ caritaṃ.*

„Zeit ist's, den Dharma-Wandel zu wandeln! Menschen, Kinnaras, Asuras und Götter sind, in Sinnenlüsten sich ergehend[16], ins Verderben gestürzt. Wer (schon) in jungen Jahren der Absonderung sich weiht ...., auf

---

[14] EDGERTON liest 4a, b: *acirā ... sarve atṛptā kāma-lolupāḥ* und bemerkt: „after this (*acirā*) the mss. are cited as reading *sunisa* ... for which Senart em. *munisā*, which I do not understand." Es ist schwer vorstellbar, daß E. das in Aśokas Ostdialekt so reichlich belegte *munisa* = *manuṣya* (mit Vokalismus von *pulisa*) nicht gekannt haben sollte, das SENART zweifellos im Sinne hatte und das so ausgezeichnet paßt, daß man nicht zögern sollte es zu akzeptieren und als interessante Ost-Prakrit-Form zu buchen (JONES' Übersetzung und Anmerkung S. 60 sei mit dem Mantel der Liebe zugedeckt). — 5a, b liest E.: *etan me saṃjñā na rameti Maudgalyāyana me 'ratī*, wozu er anmerkt, daß SENARTS Konjektur *tan* für *etan* „presumably m. c." vielleicht richtig sei und daß *me ratī* so („without avagraha, as usually") in den Hss. stehe „for em., unmetr., °*yana na me ratī*." SENART hatte in beiden Fällen Recht. *tan* für *etan* wird klar vom Metrum gefordert; das von ihm eingefügte, in den Hss. einer Haplographie zum Opfer gefallene *na* aber stört das Metrum nur infolge einer sekundären Sanskritisierung: setzt man die echte Ost-Prakrit-Form *Moggalāna* (oder ein **Maudgalyāna*) ein, so ist alles in bester Ordnung: *tan me saṃjñā na rāmeti* (so m. c.!), *Maudgalyāna, na me ratī*!

[15] Die Hss. bieten nach SENART: „20. BM *yau* (M °*jau*)*vane* ° *yo kāmavivekarato adhi* (M ° *toḥ dhi*)*gacchati* (B °*ti* //) *madakālo* (M°*ro*)*pagatā spṛ*°."

[16] *ratībhir*: prakritischer loc. pl. auf *-hi*, vgl. Lüders, Beobachtungen zur Sprache des buddh. Urkanons §§ 220—225.

dessen wohl gewandelten, schwer zu führenden Wandel werden selbst die Götter neidisch."

War in diesem Falle nur die Art der Strophen verkannt, so ist in der gleichen Geschichte nur wenig später eine längere Strophe sowohl von Senart als von Edgerton als Prosa gedruckt worden.

Śāriputra hat von Upasena die wahre Lehre erfragt und eilt nun zuMaudgalyāyana, ihm dies mitzuteilen, so wie sie es beide früher verabredet hatten (III 59, 16): „*yo maṃ prathamataraṃ svākhyātaṃ dharma-vinayaṃ* ⟨*śroṣyati*⟩, *tena aparasya ākhyātavyaṃ.*" 64,12 heißt es dann: *adrākṣīt Maudgalyāyano parivrājako Śāriputraṃ parivrājakaṃ dūrato evāgacchantaṃ pariśuddhena mukha-varṇena padmavarṇena viprasannehi ca indriyehi, dṛṣṭvā ca punaḥ Śāriputraṃ parivrājakaṃ etad avocat:* „*pariśuddho bhavato Śāriputrasya mukha-varṇo paryavadāto, viprasannāni ca indriyāṇi. atha khalu te, āyuṣmaṃ Śāriputra,*

amṛtam adhigataṃ amṛtagāmī ca mārgo vikasitam iva padmaṃ śuddhaṃ prāvṛtasya vaktraṃ prasannam upaśāntāni indriyāṇi amṛtaṃ samāptaṃ kvacit te yena te taṃ dviguṇaśubhacitraraśmijālaṃ vistīrṇaṃ".

(Senarts Apparat ab *amṛtam adhigataṃ*: „*amṛtam a* ⁰ *gāminī ca*⁰ B ⁰*gāmi ca mā* ⁰ *kaśitam i* ⁰ *ddhaṃ vṛttajya vaktraṃ* ⁰ M ⁰ *sya vastraṃ pra*⁰ BM ⁰*m upagatāni indriyāni tānīndriyāni amṛtarasamāptaṃ* / *ke* (M ⁰*kaṃ*) *cinte yena te taṃ vigu* ⁰ *cittarasmijālāṃ* (M ⁰*lā*) *vistīrṇna* (B ⁰*vikarṇnaṃ*//).")

Wer diesen Text in einem Zuge durchliest und seinen Stil auf sich wirken läßt, wird trotz handgreiflich stärkster Textverderbnis kaum umhin können zu bemerken, daß er nach der Anrede *āyuṣmaṃ Śāriputra* (wo Senart und Edgerton ohne Absatz weiterdrucken) nicht mehr Prosa liest: die Diktion wird unverkennbar poetisch — und durch alle Einschübe und Entstellungen schlägt der so charakteristische Rhythmus der Mālinī-Strophe: ⏑⏑⏑⏑⏑⏑——— ⏑——⏑—— (viermal), durch. Sicherheit in allen Einzelheiten ist nicht zu erlangen; aber die Strophe muß ungefähr so gelautet haben:

amṛtam adhigataṃ te amṛtagāmī ca mārgo,
vikasitam iva padmaṃ śuddha vaktraṃ prasannaṃ!
amṛta-rasa samāptaṃ kacci te, yena te taṃ
duviguṇa-śubha-citraṃ raśmi-jālaṃ vistīrṇaṃ.

Im ersten Pāda ist das *te* ergänzt nach der Antwort Śāriputras (62,1): „*amṛtaṃ me āyuṣman Mahāmaudgalyāyana adhigataṃ....*". In *amṛtagāmī* sind die beiden ersten Silben als aufgelöste Länge zu rechnen (skandiere —⏑——), im letzten Wort der Strophe macht *st* keine Position (*vistīrṇaṃ* = ⏑——). In Pāda b ist das *prāvṛtasya* von M wahrscheinlich durch die folgende Korruptel *vastra* statt *vaktra* hervorgerufen. Die folgenden Worte *upagatāni tānīndriyāni* sind ein Einschub, gemacht, weil die in der Prosa stehenden Worte *viprasannāni te indriyāni* in der Strophe übergangen waren: sie wurden

aber vermißt, weil sie in der ältesten Fassung der Geschichte stehen; Mahāvagga S. 40,36ff. lesen wir: *addasa kho Moggallāno paribbājako Sāriputtaṃ paribbājakaṃ dūrato va āgacchantaṃ, disvāna Sāriputtaṃ paribbājakaṃ etad avoca: „vippasannāni kho te āvuso indriyāni, parisuddho chavi-vaṇṇo pariyodāto, kacci nu tvaṃ āvuso amataṃ adhigato?“ ti. „āmāvuso, amataṃ adhigato“ ti.*

Es ist vollkommen deutlich, wie an einem als solchen empfundenen Höhepunkt der Erzählung die knappen Stichworte des alten Berichts zu einer schwungvollen Mālinī-Strophe ausgestaltet wurden.

DAS JĀTAKA VOM WEISEN VIDHURA

Von Ludwig Alsdorf, Hamburg

Von den uns in den Gāthās der Pali-Jātakas erhaltenen „literargeschichtlich unschätzbaren Zeugen der alten Volksdichtung", „die in Indien in vorbuddhistischer und frühbuddhistischer Zeit als Vorläuferin der Epik in Sanskrit blühte"[1], haben gerade die großen, auf dem Wege zum Epos am weitesten fortgeschrittenen Versdichtungen eine ihrer Bedeutung entsprechende philologische und literarische Behandlung zumeist noch nicht erfahren. Dies gilt wenigstens teilweise auch noch für das Vidhurapaṇḍita-jātaka (weiterhin: Vpj); denn die Arbeit, die der neben Oldenberg bedeutendste Kenner und Erforscher der Jātakas, der soeben zitierte Heinrich Lüders, ihm gewidmet hat, ist leider nicht zum Abschluß gekommen. Dreimal hat er sich mit ihm beschäftigt: 1909 verglich er in seiner Abhandlung über die Grantha-Rezension des Mahābhārata[2] das in das Vpj eingelegte Lehrgedicht vom Leben am Königshofe (*rājavasati*) mit der Parallelversion im 4. Adhyāya des Virāṭaparvan; 1907 machte er die große Spielszene des Jātakas zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung des indischen Würfelspiels[3]; und in seinem Nachlaß fand sich ein Aufsatz „Das Vidhurapaṇḍita-Jātaka", den W. Schubring in Bd. 99 der ZDMG zum Druck gebracht hat. Leider war der Herausgeber gegen den Schluß hin bereits mehrfach genötigt, das unfertige Manuskript durch Schließung von Lücken zu ergänzen; vollenden konnte er es nicht, da kaum zu mutmaßen ist, was noch alles behandelt werden sollte. Daß nicht weniges fehlt, scheint freilich sicher.

Auch die im folgenden vorgelegten Lesefrüchte versuchen nicht eine Fortsetzung des Lüdersschen Aufsatzes, dessen meisterhafter Untersuchung über den Vidura des Epos und sein Verhältnis zu dem Vidhura des Jātakas sie nichts hinzufügen könnten. Sie hoffen jedoch zu zeigen, daß sich sowohl in der Herstellung und Interpretation des teilweise verderbten und schwerverständlichen Textes wie in der

---

[1] „Buddhistische Märchen" (Jena 1921) S. XIII und XII.

[2] Abh. Gött. Ges. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Neue Folge, IV, 6.

[3] Philologica Indica (Göttingen 1940) S. 106—175; Nachträge S. 785f.

Erhellung seiner Komposition und Geschichte noch über LÜDERS hinausgelangen läßt, u. a. durch stärkere Berücksichtigung metrischer Gesichtspunkte, vor allem aber durch die Benutzung der LÜDERS noch unbekannten orientalischen Drucke, die eine dringend notwendige und sehr ergiebige Verbreiterung der allzu schmalen handschriftlichen Grundlage von FAUSBÖLLS Ausgabe — einer bei so ungenügenden Hilfsmitteln doppelt bewundernswerten Pionierleistung — darstellen[4].

In der Atthavaṇṇanā (E, C^a, S^a, B^a) beginnt das Vjp mit einem „Catuposatha-kaṇḍa"[5], der (LÜDERS, ZDMG 99, S. 104) „als Catuposathajātaka im Dasanipāta (441) erscheint. Hier wird allerdings in unserer Jātakasammlung der Text gar nicht gegeben, sondern auf das ‚Puṇṇakajātaka' verwiesen. Das Catuposathajātaka war aber offenbar ursprünglich ein selbständiges Jātaka, das erst von dem Kommentator an die Spitze des Vpj gestellt wurde." Die gleiche Feststellung machte LÜDERS schon[6] 1941, „Bharhut und die buddhistische Literatur", S. 138; er fügt dort die parallelen Fälle des Sudhābhojana-j. (535) und des Mahāummagga-j. (546) an: ersterem ist ein anderes Jātaka (Kosiya-j., 470), letzterem sind deren 11 (mit insgesamt 83 Gāthās) vorgesetzt, wozu LÜDERS bemerkt: „Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß die Zu-

---

[4] Verglichen wurden je ein singhalesischer, siamesischer und burmesischer Druck der Pāḷi (d. h. nur der kanonischen Gāthās) und der Atthavaṇṇanā: C^p, C^a; S^p, S^a; B^p, B^a (wo p und a übereinstimmen, kurz C, S, B).

C^p: Pali Text Series Vol. XI, Simon Hewavitarne Bequest, Colombo 1960;

C^a: Commentary to the Jātaka Pāli, Part VII, Simon Hewavitarne Bequest Vol. XLI, Colombo 1939;

S^p: Syāmaraṭṭhassa Tepiṭakaṃ ... Jātakaṃ, dutiyo bhāgo ... Bangkok A. B. 2470 (1926);

S^a: Jātak'aṭṭhakathāya dasamo bhāgo, mahānipāta-vaṇṇanā. Bangkok A. B. 2465 (1921);

B^p: Chaṭṭhasaṅgītipiṭakaṃ ... Jātakapāḷi, dutiyo bhāgo. Buddhasāsanasamiti, Rangoon 1960;

B^a: ... Jātak'aṭṭhakathā (sattamo bhāgo). Buddhasāsanasamiti, Rangoon 1959.

Die Ausgabe der Nālandā Devanāgarī Pāli Series (Jātaka II, 1959) ist ohne kritischen Wert, da sie (vgl. Vorwort S. XI) der burmesischen Chaṭṭhasaṅgīti-Ausgabe blind folgt in der beruhigten Überzeugung, daß eine Versammlung so vieler gelehrter Mönche notwendig den besten Text gemacht haben müsse. — FAUSBÖLLS Ausgabe ist mit E bezeichnet; wo orientalische Ausgaben gegen E das Richtige haben, wird diese richtige Lesart im Apparat zitiert. — Bei metrischen Herstellungen ist einheitlich kurz (lang) überlieferter, aber lang (kurz) zu lesender Vokal mit ˆ (˘) bezeichnet; ˜ deutet überlieferten, aber metrisch nicht zu berücksichtigenden Anusvāra an.

[5] So CSB gegen E *khaṇḍa*.

[6] Oder: „noch einmal"? Das Alter des von SCHUBRING veröffentlichten Ms. ist unbekannt!

sammensetzung mehrerer Jātakas erst von dem Verfasser der Atthavaṇṇanā vorgenommen ist, der dadurch Wiederholungen der Prosa vermeiden wollte." Diese Vermutung wird jetzt durch die orientalischen Ausgaben schlagend bestätigt. Die Gāthās des Catuposatha-j. stehen in allen Ausgaben der Pāḷi im Dasanipāta und nur dort; das Vpj beginnt mit der Strophe, deren Pratīka den Titel bildet: *paṇḍū kisiyā si dubbalā*. Das Entsprechende gilt vom Mahāummagga-j.: in Sp Bp beginnt es mit der Titel-Gāthā *Pañcālo sabba-senāya*, Cp teilt zwar die 83 Gāthās der vorgeschalteten Jātakas auch an dieser Stelle mit, aber ohne sie in seine (von 1 bis 6741 durchgehende) Zählung einzubeziehen: sie erscheinen ohne Nummer. Ebenso behandelt werden in Cp die 21 dem Sudhābhojana-j. vorgesetzten Gāthās, während allerdings diese in Sp und Bp sowohl im Kosiyā-j. des Dvādasanipāta als auch im Sudhābhojana-j. des Asītinipāta erscheinen und beide Male mitgezählt werden. Ob man hier sekundäre Beeinflussung der Pāḷi- durch die Atthavaṇṇanā-Tradition annehmen darf, müßte durch eine eingehende Untersuchung der ersteren, mit umfassenderem Studium ihrer handschriftlichen Überlieferung („*pāḷi-potthakas*") als seinerzeit durch F. WELLER,[7] zu klären versucht werden.

Am Schlusse des Catuposathakaṇḍa wird Vidhura von den vier Königen zum Dank für die Schlichtung ihrer Streitfrage beschenkt: nach der Prosa erhält er von Sakka ein himmlisches Gewand, vom Garuḍa einen goldenen Kranz, von Varuṇa das Juwel, dessen Fehlen an seinem Halse nach seiner Heimkehr die Frage seiner Gemahlin und damit die Handlung des Vpj auslöst, und endlich von dem Kurukönig Dhanañjaya tausend Kühe, einen Stier, einen Elefanten und zehn bespannte Wagen. In E wird aber nur diese letzte Schenkung in einer Gāthā berichtet, die als Str. 40 des Mahāummagga-j. wiederkehrt. Daher schreibt LÜDERS erst dem Kommentator, der das Catuposatha-j. an die Spitze des Vpj gestellt habe, die Bemühung zu, „auch eine Verbindung des Catuposathajātaka mit dem Folgenden herzustellen, indem er den Varuṇa dem Vidhura seinen Halsschmuck schenken läßt . . .". Nun ist es aber doch wirklich auffällig, daß nur für die Schenkung des Kurukönigs, die für die Handlung belanglos ist, eine Gāthā dasein soll, während die so bedeutsame Schenkung des Nāgakönigs nur in der Prosa berichtet wird. Und tatsächlich ist das auch gar nicht der Fall; denn alle sechs orientalischen Ausgaben haben vor der Schenkungsstrophe des Kurukönigs (E: Str. 11) drei in E fehlende Gāthās, die genau die von der Prosa berichteten Geschenke beschreiben:

———

(a) *nīl'uppalābhaṃ vimalaṃ anagghaṃ*
vatthaṃ imaṃ[8] *dhūma-samāna-vaṇṇaṃ*
pañhassa veyyākaraṇena tuṭṭho
dadāmi te dhamma-pūjāya, dhīra.
(b) *suvaṇṇa-mālaṃ satapatta-phullaṃ*[9]
sakesaraṃ ratana-sahassa-maṇḍitaṃ
c, d = (a) c, d.
(c) *maṇiṃ anagghaṃ ruciraṃ pabhassaraṃ*
kaṇṭhāvasattaṃ maṇi-bhūsitaṃ me
c, d = (a) c. d.
11. *gavaṃ sahassaṃ usabhañ ca nāgaṃ*
ājañña-yutte ca rathe dasa[10] *ime*
pañhassa veyyākaraṇena tuṭṭho
dadāmi te gāma-varāni soḷasa.

Nun beweist die Einordnung des Catuposatha-j. in den Dasanipāta unwiderleglich, daß keine von diesen vier Strophen dem Jātaka ursprünglich angehört haben kann: seine 10. Strophe, in der die vier Könige den Weisen preisen und ihm danken, ist ganz unverkennbar der ursprüngliche Schluß. Dazu kommt, daß die Strophe des Kurukönigs, wie schon erwähnt, von anderswo entlehnt ist. Die Annahme liegt nahe, daß nach ihr und in Anlehnung an sie die drei weiteren Strophen gemacht sind. Diese drei sind aber nirgendwo sonst nachzuweisen und machen in jeder Hinsicht einen echten und alten Eindruck; es scheint ausgeschlossen, daß sie dem „Kommentator" noch nicht vorgelegen hätten, sicher vielmehr, daß nicht erst er die Schenkung des Maṇi zwecks Verbindung der beiden Jātakas erfunden hat. Unerklärlich bleibt vorläufig nur ihr Fehlen in E. Daß es nicht etwa auf einem Versehen FAUSBÖLLS beruht, zeigt die Prosa von E, die mit *ten' evaṃ āha* nur auf den Kurukönig Bezug nimmt, während es in C^a S^a B^a von den vier Königen heißt: *te evaṃ āhaṃsu.*

Den alten Kern des Vpj bildet, wie sich zeigen wird, eine Dichtung in Triṣṭubh-(Jagatī-)-Strophen (weiterhin kurz: Tr.); nur der Anfang ist in Vaitālīya abgefaßt (1—9; 11; 25—32). Dieses Metrum ist insofern ein Gegenstück zur Āryā, als es ebenso selten, ja noch seltener erscheint[11]

[8] SB *idaṃ.*
[9] SB *phullitaṃ.*
[10] E *dasā*, CSB *dasa.*
[11] A. K. WARDER zählt (Pali Metre, S. 92) im ganzen Palikanon knapp 400 Vaitālīya/Aupacchandasaka-Strophen. Nach meiner eigenen Zählung sind von (Wiederholungen mitgerechnet) 6741 Jātakagāthās 101 Vait./Aup. (gegenüber reichlich 1400 Tr.!); davon entfallen 18 auf das Vpj, 12 und 18 auf zwei Dichtungen in reinem Aupacchandasaka: Mahāummagga-j. I 8—19 und 62—78; 83.

und, weil schon früh obsolet, noch stärker als die Āryā Anlaß zu Text-Verderbnissen bot[12]. Der Grund für gleichartige Verhältnisse bei Āryā und Vait. ist jedoch genau der entgegengesetzte. Die Āryā wird im Pali obsolet, weil die Entwicklung des eben erst aufgekommenen neuen Metrums durch die „Auswanderung" des Pali aus seiner nordindischen Heimat in den kolonialen Süden abgeschnitten wird[13]; beim Vait. handelt es sich um das Obsolet-Werden eines alten Metrums[14]: das zeigt ganz klar die parallele Jaina-Literatur, in der die Āryā schnell so um sich greift, daß sie sogar Tr. und Śloka verdrängt, während Vait., auf wenige älteste Texte beschränkt, noch seltener erscheint als im Pali. Wir haben also in dem Anfangsteil des Vpj einen ältesten Restbestand vor uns, der die alte Form bewahrt hat, während das Weitere in Tr. umgeformt ist: die beiden Metren sind nahe verwandt und wurden so empfunden, wie z. B. ihre Vermischung, ihr Neben- und Nacheinander in den durch gemeinsamen Refrain zusammengeschlossenen *sa-bhikkhu*-Strophen von Uttarajjhyanaṇa Kap. 15 und Dasaveyāliya Kap. 10 deutlich macht[15]. Man könnte vielleicht etwas zugespitzt sagen, daß in gewissem Umfang die Tr. die Nachfolge des obsolet werdenden Vait. übernommen habe.

Das im Sanskrit Vaitālīya genannte Metrum heißt als Prakrit-Versmaß (auch) Māgadhikā, Māgahiyā[16]. Die beiden Namen lassen sich ohne weiteres als Synonyma verstehen: sowohl *vaitālika* als auch *māgadha* bezeichnen den „Barden", den „Lobsänger eines Fürsten" (pWB)[17]. Beide Metrumsnamen ließen sich also etwa mit „Bardenstro-

---

[12] WARDER S. 89: „... hundreds of emendations which had to be made to the printed texts"; S. 91: „A number of pādas which could not be scanned satisfactorily owing to extensive corruption, have been omitted".

[13] Verf., Les études jaina (Paris 1965), S. 70.

[14] WARDER S. 106: „... it appears that mattāchandas rapidly lost favour. True mattāchandas does not seem to have been used at all after the period of the early Buddhist and Jaina literature, and its fixed derivatives became part of the general classical stock of metres."

[15] Verf., Indo-Ir. J. VI S. 115ff.

[16] Vgl. WEBER, Ind. Stud. 8 S. 295; 310 Anm. **; WARDER S. 85.

[17] Daß *vaitālīya* nichts mit *vetāla* zu tun hat, wie Halāyudha meint (Ind. Stud. 8, 310 Anm. *) und auch aus pWB s. v. *vaitālīya* zu schließen wäre, bedarf kaum des Hinweises; ebensowenig darf man aber den Doppelsinn, in dem in dem jinistischen Text Sūyagaḍa I 2 *veyālīya* als Metrumsname und gleichzeitig als *vaidārika* „(Karman-)vernichtend" gefaßt wird, als Ansatz für die Erklärung des Metrumsnamens benutzen und daraufhin (WEBER, Ind. Stud. 16, S. 216) „das Zusammentreffen dieses Namens [*veyālīya*] mit dem Namen unseres Capitels [Sūy. I 2] daraufhin zurückführen, daß dieses Metrum eben nach dem darin abgefaßten Texte benannt worden sei"; natürlich heißt umgekehrt Sūy. I 2 Veyālīya nach seinem

phe" wiedergeben. Aber unleugbar heißt doch *māgadha* zuerst und eigentlich: „aus dem Lande Magadha stammend, zu Magadha gehörig oder in Beziehung stehend", und es bleibt also zu fragen, warum der „Lobsänger eines Fürsten" ausgerechnet *māgadha* genannt wird, als ob es sonstwo seinesgleichen nicht gegeben hätte. Wäre es denkbar, daß der *māgadha* nach einem für seine Dichtung besonders charakteristischen, notorisch in Magadha entstandenen oder dort besonders beliebten und daher *Māgadhikā* („das Mädchen aus Magadha") heißenden Metrum benannt wäre[18], wonach dann von seiner synonymen Berufsbezeichnung *vaitālika* sekundär das Synonym *Vaitālīya* gebildet worden wäre? Ich wage die Frage nicht zu beantworten; sie zu stellen, veranlaßt mich ein merkwürdiges Zusammentreffen. Wie schon Les études jaina S. 21ff. gezeigt, sind uns in der Erzählungstradition der Uttarajjhayaṇa-Exegese zwei Strophen überliefert in einer Sprache, die man aufgrund ihres *l* für *r*, aber nicht *ś* für *s*/*ṣ*, als die echte Ardha-māgadhī bezeichnen darf. Es sind die Strophen Utt. Nijjutti 137f.; dazu kommt Str. 136, in der zufällig kein Wort vorkommt, in dem *r* als *l* erscheinen könnte, und 135, 139, 141, in denen zwar das östliche *l* bereits in *r* umgesetzt ist, aber (ebenso wie in 136) *e*-Nominative stehengeblieben sind. Diese sechs Strophen, und nur sie, sind Vaitālīya; in der zugehörigen Prosa-Erzählung (die in etwa der Prosa eines Pali-Jātaka entspricht) werden zwei von ihnen ausdrücklich als *māgahiyā* bezeichnet. Zu diesen Strophen sind nun noch weitere 15 zu stellen, die in dem von R. WILLIAMS herausgegebenen und übersetzten Maṇipati-Carita[19] stehen. Der unbekannte Verfasser führt sie ein mit der Str. 454:

jaṃpei Magahaseṇā bhattāraṃ māgahīe bhāsāe
(*tīse lakkhaṇam eyaṃ*: *repho ya bhaṇijjai la-kāro*):

und WILLIAMS faßt sie daher (S. 41) als Specimen „makkaronischer" Dichtweise auf unter Hinweis auf die von SCHUBRING in der Festgabe Jacobi (89ff.) veröffentlichten Jaina-Stotras, „die den Gegenstand der Verherrlichung in strophenweise verschiedenen Sprachen behandeln".

---

ungewöhnlichen Metrum, vgl. SCHUBRING, Worte Mahāvīras S. 130 Anm. 1: „Aus der Tatsache, daß diese Dichtung nach ihrem Versmaß Vaitālīya benannt ist, darf man auf dessen zeitliche oder örtliche Ungewohnheit schließen. Wer auf die wortspielende Deutung des Namens in der Tradition als *vaidārika* „zerstörend" Wert legt . . .".

[18] WARDER S. 85: „The *vetālīya* . . . was also known as *māgadhikā*, which probably indicates its origin amongst the poets and singers of Magadha." S. 102/3: „the new metre may have had its origin in deśī (Māgadhī) folk song", mit Anm.: „Note the alternative name *māgadhikā* for *vetālīya*."

[19] Two Prakrit Versions of the Maṇipati-Carita, London 1959 (James G. Forlong Fund Vol. XXVI).

Aber diese Erklärung kann (und wird) höchstens auf die Strophen 455f. und 776 zutreffen, die Āryās sind und vom Verfasser des kleinen Epos (nach dem Vorbild der andern, aber eben in „modernem" Metrum) selbst gemacht sein mögen; die andern 15 Strophen, mit ihrem *l* für *r*, aber nicht *ś* für *s*/*ṣ* (458, 460f., 463f., 466f., 469f., 472f., 772-6), stammen zweifellos aus dem gleichen Milieu wie die eben besprochenen der Utt.Nijjutti und sind ebenso zu beurteilen — und ebenso wie diese sind sie sämtlich Vaitālīyas[20]. Und vor diesem Hintergrund ist es nun zu sehen, daß im Vpj zwar keine für das Pali ungewöhnlichen *l*-Formen vorkommen, wohl aber eine Anzahl im Pali höchst auffälliger östlicher *e*-Nominative — und diese nur in den Vait. des Anfangs[21].

Von dieser alten Vait.-Dichtung ist der in E gegebene Text an so zahlreichen Stellen gestört, daß es lohnend erscheint, ihn im Zusammenhang berichtigt vorzuführen. Ehe dies geschieht, müssen wir jedoch noch auf die zwischen den Vait.-Strophen stehenden Verse in andern Metren (10.12—24) einen Blick werfen.

Str. 9c,d fordert Irandatī ihren Freier auf: „Laß uns zu meinem Vater gehen, der wird dir diese Sache erklären." In 11 trägt Puṇṇaka seine Werbung vor: „Bester der Nāgas, höre meine Rede . . . ich erbitte mir Irandatī . . .". Dazwischen steht ein Śloka (10): „Die Geschmückte, Schöngekleidete, Bekränzte, Sandelgesalbte ergriff den Yakṣa bei der Hand und ging (mit ihm) zu ihrem Vater." Das ist unverkennbar eine nachträglich zwischen die alten Dialogverse eingeschobene Erzählstrophe — ein kleines, aber typisches Beispiel der im Jātaka so oft zu beobachtenden allmählichen Versifizierung ursprünglich der Prosa überlassener Erzählungsbestandteile (besonders etwa Sprecherangaben!) — eine Entwicklung, die schließlich zur durchgehend versifizierten epischen Erzählung führt, wie sie in späten Jātakas bereits vorliegt. Typisch ist nun aber auch, daß diese eingeschaltete Erzählstrophe zwischen Strophen anderen Metrums ein Śloka ist. Zwar kann gewiß keine Rede davon sein, daß der Śloka als solcher weniger alt wäre als Vait. oder Tr., daß ein beliebiger Śloka lediglich seines Metrums wegen als jünger zu betrachten wäre als eine beliebige Tr.; aber der Śloka bleibt „modern", ja wird zunehmend das üblichste Metrum, auch als die Tr. allmählich aus der Mode kommt, so daß ihm eine ähnliche Nachfolge-Rolle gegenüber

---

[20] Die meisten (nicht alle!) sind so stark gestört, daß W. sie nicht als solche erkannt hat: „These Māgadhī Verses appear to be composed in gaṇa metres of varying length, of which each pāda ends in — ◡ —. They are clearly not prose." Am Metrum aller 15 kann kein Zweifel bestehen; ich gedenke an anderer Stelle darauf zurückzukommen.

[21] Str. 3, 5, 7, 25; Text. s. unten; vgl. Lüders, ZDMG 99 S. 112 Anm. 3, 4; Beobacht. über die Sprache d. buddhist. Urkanons §§ 9.16.18.

der Tr. zufällt, wie wir sie diese für Vait. übernehmen sahen. Die weitere Analyse des Vpj wird dafür so zahlreiche Beispiele liefern, daß sich die Beibringung von solchen aus andern Jātakas erübrigt[22].

In seiner (Vait.) Werbungs-Strophe (11) bittet Puṇṇaka den Nāga: „sei einverstanden mit einem angemessenen (*paṭirūpa*) Brautpreis". Dieses Angebot erschien offenbar Späteren zu vage: der Śloka 12 spezifiziert es: 100 Elefanten, 100 Pferde, 100 mit Maultierweibchen und 100 mit Pferdestuten bespannte Wagen[23] voll Kleinodien, und fügt in einer dritten Zeile eine Wiederholung der Werbung an: die drei Śloka-Zeilen — deren erste S I 211, 13 und 27 wiederkehrt — sind unverkennbar ein späterer Zusatz. Damit aber nicht genug. In drei weiteren Ślokas (13—15) antwortet der Nāga, er müsse erst Verwandte und Freunde konsultieren, denn „eine Handlung, die man vollzieht ohne vorherige Beratung, gereut einen später"; er läßt, wie der Kommentar ausdrücklich feststellt, den Freier vor der Tür stehen, geht hinein zu seiner Gattin Vimalā und teilt ihr Werbung und Brautpreis-Angebot mit. Sie antwortet mit einem halben Śloka (16a, b): „Nicht für Geld, nicht für Gut ist unsere Irandatī zu haben!" und mit der Tr. (16c—f): „Wenn er (*sace hi kho*) das rechtmäßig erlangte Herz des Weisen herbringt — für dieses Gut ist das Mädchen zu haben, kein anderes *dhana* verlangen wir darüber hinaus." Es folgt ein verbindender Erzähl-Śloka (17) („der Nāga ging hinaus und sprach zu Puṇṇaka") und dann (18) die wörtliche Wiederholung von Vimalās Antwort unter Umsetzung in direkte Anrede (*sace tuvaṃ* statt *sace hi kho*, *āharesi* statt *āhareyya*).

An der kleinen Śloka-Episode ist einiges auffällig. Daß der Nāga seine Gattin konsultiert, noch ehe er dem Yakṣa die Bedingung für die Gewinnung Irandatīs mitgeteilt und dieser sie akzeptiert hat, ist einigermaßen unlogisch; sonderbar weiter, daß seine Mitteilung an Vimalā keinerlei Anspielung auf den Wunsch nach dem Herzen des Weisen enthält, daß erst Vimalā die dem Freier zugedachte Aufgabe aussprechen muß und der Nāga dann dies als Botschaft an den Yakṣa weitergibt. Offenbar ist das Ganze eine nicht allzu geschickte nachträgliche Erweiterung. Ursprünglich folgte zweifellos auf die Werbung des Yakṣa

[22] Für die gleichen Verhältnisse im Jaina-Kanon vgl. etwa das 12. Kapitel des Uttarajjhayaṇa; es beginnt mit einer Vorgeschichte und Umstände berichtenden Einleitung von fünf Śloken — inhaltlich durchaus der Prosa-Einleitung eines Pali-Jātakas entsprechend; sie endet mit der Sprecherangabe (... *iṇaṃ vayaṇaṃ abbavī*), worauf die alten Redeverse in Tr., mit Parallelen im Jātaka, einsetzen. Dem folgenden Kapitel (13) sind zwei Einleitungen vorgeschaltet, eine „tertiäre" in Āryā (1—3) und eine sekundäre von fünf Śloken (4—9).

[23] CPD s. v. *assatarī-ratha*: „*sataṃ vaḷabhiyo*, brachyl. for *vaḷabhī-rathā* [*vaḷavā* × *(gadra)bhī* > *vaḷabhī* ...])".

(Str. 11) unmittelbar die Antwort des Nāga, Str. 18: „*sace tuvaṃ hadayaṃ paṇḍitassa ... āharesi*"; von dieser Strophe ist die angeblich vorher von Vimalā gesprochene Str. 16 eine sekundäre Umsetzung in die 3. Person[24]. Der beiden Strophen vorgesetzte Halbśloka „*na dhanena na*

---

[24] Die Umsetzung von *āharesi* in *āhareyya* scheint mir die auch durch den Zusammenhang nahegelegte Auffassung von *āharesi* als 2. sing. opt. zu stützen. Eine unsern Grammatiken unbekannte 2. sing. opt. *-esi* ist analogisch leicht verständlich: *-esi* : *-e* = *-eyyāsi* : *-eyya*. Eine weitere 2. sg. opt. *-esi* dürfte vorliegen Vpj 175 (299, 5), wo Vidhura Abschied nehmend zu dem König sagt: *putte ca me udikkhesi yañ ca m' aññaṃ ghare dhanaṃ*. Das läßt sich nur als höfliche Bitte übersetzen: „und du mögest auf meine Söhne achten ...", „bitte sorge für meine Söhne ...".

1a: *paṇḍū* C.

3a: alle *kho tvaṃ do°*. c, d: *Vidhūra* hier und später nur E.

4c: alle *kiṃ dummana°*.

6c: alle *pituno ca sā sutvāna vākyaṃ*.

7d: Lüders übersetzt: „Er wird lebenslänglich (*dīgharattaṃ*) mein Gatte werden", Dutoit: „... will lange Zeit mein Gatte sein." Aber warum sollte Irandatī eigens betonen, daß sie einen Gatten für lange Zeit suche? Setzt man *dīgharatta* = *cira*, so könnte *dīgharattaṃ* abl. = *cirāt* sein, und es ergäbe sich der gute Sinn: „welcher ... will endlich (nachdem ich schon lange vergebens warte) mein Gatte werden?"

8a, d: alle *assāsa* (cf. CPD s. v. *assasati*). b: ESB *bhattā te hessāmi*, C *bhattā hessāmi*; E *anindilo°*. c: ESC *mama*, B *mamaṃ*. d: alle *bhari°*.

9a: EC *atha naṃ avacāsi I°* (Fausb.: „read *-s'*"); SB *avacāsi Puṇṇakaṃ I°*. c: alle *ehi gacchāma*. d: E *eso ca te etam atthaṃ*, CB *eso va te etam atthaṃ*, S *eseva te etam atthaṃ*.

20c: *dhamma-laddhā* metrische Verkürzung des *dhammena laddhā* von 18b. d: B *padacarā*, S[p] *paṭṭhacarā*, S[a] *pādacarā va*.

21c: Fausb. verweist auf 33c, wo er *santaṃ* liest; aber auch dort haben CSB *santo*.

25: CSB = E (nur S *kāñcana°*). Lüders (ZDMG S. 107, Anm. 1) bezeichnet die Str. als verderbt und will in a *Bhogāvatī* lesen, was metr. falsch ist; auch im Skt. heißt die Nāga-Stadt *Bhogāvatī* (z. B. Mbh. V 108, 1). a: *mandire* nom. sg. b: Parenthese: *vā* „oder, nachfolgend, metrisch aber auch vorangehend" (pWB): „oder sie wird auch H. genannt" (?). c: *e*-Nominative! Metrum: die 3. Länge aufzufassen als Kontraktion zweier Kürzen: ◡◡——◡◡◡—◡—. d: *maṇḍalassa* (so alle) sinnlos; *maṇḍalin* heißt „ein Reich besitzend, — beherrschend", ist aber auch einfach = „Schlange" (pWB); beides gibt hier guten Sinn.

26b: E *lohitaṅkamasāra°*, CSB *°taṅkassa masā°*. d: ESB *sovaṇṇa*, C *°ṇṇā*; ECS *ratanena*, B *°nehi*.

27c: C *saha*. d: S[p] *pāribhaddakā*, S[a] *uparibhaṇḍakā*; Metrum ◡◡◡—◡= —◡—◡? *upari* nicht Teil des Baumnamens (so Kern Toev. und PED) sondern „überdies, dazu, ferner" (pWB).

28a: SB *°mallikā*; b: C *bhagiṇī°*; S[p] *athettha*, S[a] *atthettha*; Metrum wie 27d, oder lies (mit S) *bhaginī-mālā ath' ettha ko°*? c: Metrum ——◡—◡, verderbt?

vittena labbhā amhaṃ Irandatī" paßt zwar gut in den Zusammenhang, ist aber überflüssig: er nimmt nur vorweg, was in der zweiten Hälfte der Tr. nochmals gesagt wird: *etena vittena kumāri labbhā, n'aññaṃ dhanaṃ uttari patthayāma.* Die sekundäre Einfügung ist hier besonders deutlich: es wird wohl niemand glauben, daß ein Dichter eine originale Strophe gemacht hätte, indem er auf einen halben Śloka vier Tr.-Pādas folgen ließ! Entsprechendes muß aber auch für Str. 23 gelten, die angeblich aus einem halben Śloka plus zwei Tr.-Pādas besteht. Hier hat offenbar (vgl. den unten gegebenen Text) eine Tr. von sechs Pādas vorgelegen, aus der durch Vorsetzung der Ślokazeile: *devavāha-vahaṃ yānaṃ assaṃ āruyha Puṇṇako* und (durchaus mögliche) andere Satz-Einteilung zwei Strophen gemacht wurden: die aus Śloka und Tr. zusammengesetzte Str. 23 (die später als Str. 35 wiederholt wird) und eine 4-Pāda-Tr.: Str. 24. Endlich geht dem Halb-Śloka 23a, b noch ein ganzer Śloka (22) voraus, der mit einer Reihe von Nominativen, ohne Verbum und grammatischen Zusammenhang mit dem Vorangehenden und Folgenden, das Roß des Yakṣa beschreibt; die Strophe ist zwar anderwärts nicht nachzuweisen, aber an ihrem Charakter als nachträglich eingeschobener „floating stanza" ist wohl nicht zu zweifeln.

Es bleiben danach zwischen den beiden Vait.-Partien (1—9, 11; 25—32) als ursprüngliche Bestandteile der alten Dichtung nur die Tr.-Strophen 18—21; 23f. übrig, die in den nunmehr folgenden Herstellungsversuch der Vait.-Stücke mit einbezogen werden.

1. *paṇḍū kisiyā si dubbalā,*
   vaṇṇa-rūpā na tavedisaṃ pure!
   Vimale, akkhāhi pucchitā:
   kīdisī tuyhā sarīra-vedanā?
2. *dhammo manujesu mātinaṃ,*
   dohaḷŏ nāma, janinda, vuccati:
   dhammāhatā, nāga-kuñjarâ,
   Vidhurassâ haday'ābhipatthaye.
3. *candaṃ kho dohaḷāyasi*
   suriyaṃ vā athavā pi mālutaṃ!
   dullabhe hi Vidhurassa dassane!
   ko Vidhuraṃ idha-m-ānayissati?

29: in E und S a und b als eine Zeile, in E, S, C *bahū* (so CSB) falsch zu c gezogen.

30a: alle *tassa komārikā bhariyā* (= Śloka-Pāda!). Über *kaumārī bhāryā* vgl. P. THIEME, KZ 78 (1963) S. 161ff. — c: E *kālā*. d: CSB °*tthanī*, E °*tha*°.

31d: SB *vijjuvabbhagha*°, EC *vijjutabbhagha*° (lies *vijjutā va abbhaghana-ni*° ?).

32c: B *taṃ tesaṃ demi.* d: alle *tena te denti.*

4. *ki(n) nu, tāta, tuvaṃ pajhāyasi?*
padumaṃ hattha-gataṃ va te mukhaṃ.
dummana-rūpo si, issarâ,
mā tvaṃ soci, amitta-tāpanā!
5. *mātā hi tavâ, Irandati,*
Vidhurassâ hadayaṃ vanīyati.
dullabhe hi Vidhurassa dassane!
ko Vidhuraṃ idha-m-ānayissati?
6. *bhattû pariyesanaṃ cara,*
yo Vidhuraṃ idha-m-ānayissati!
pituno sutvāna vākiyaṃ
rattī ni(k)khamma avassutiṃ cari.
7. *ke gandhabbe ca rakkhase*
nāge kiṃpurise ca mānuse,
ke paṇḍitĕ sabba-kāmade
dīgharattā bhattā bhavissati?
8. *assasa, hessāmi te pati,*
bhattā hessam, aninda-locane!
paññā hi mamaṃ tathāvidhā,
assasa! hessasi bhāriyā mamaṃ.
9. *atha naṃ avacās' Irandatī*
pubba-pathānugatena cetasā:
gacchāma pitû mam' antike.
so te taṃ atthaṃ pavakkhati.
11. *nāga-vara, vaco suṇohi me:*
paṭirūpaṃ paṭipajja suṅkiyaṃ.
patthemi ahaṃ Irandatiṃ,
tāya samaṅgi-karohi me tuvaṃ!
18. *sace tuvaṃ hadayaṃ paṇḍitassa*
dhammena laddhā idha-m-āharesi —
etena vittena kumāri labbhā,
n'aññaṃ dhanaṃ uttari patthayāma.
19. *yaṃ paṇḍito ty ekĕ vadanti loke,*
tam eva bālo ti punāhu aññe!
akkhāhi me — vippavadanti ettha —:
kaṃ paṇḍitaṃ, nāga, tuvaṃ vadesi?
20. *Koravya-rājassa Dhanañjayassa*
yadi te suto Vidhuro nāma kattā:
ānehi taṃ paṇḍitaṃ dhamma-laddhā!
Irandatī paddha-carā te hotu.
21. *idañ ca sutvā Varuṇassa vākyaṃ*
uṭṭhāya yakkho parama-ppatīto

tatth'eva santo purisaṃ asaṃsi:
ānehi ājaññam idh'eva yuttaṃ.

23. *alaṃkato kappita-kesa-massu*
pakkāmi vehāsayam antalikkhe

24. *sa Puṇṇako kāma-vegena giddho*
Irandatiṃ nāga-kaññaṃ jigiṃsaṃ.
gantvāna taṃ bhūta-patiṃ yasassiṃ
icc abravī Vessavaṇaṃ Kuveraṃ:

25. *Bhogavatī nāma mandire —*
vā să Hiraññavtī ti vuccati —
nagare nimmite kañcane
maṇḍalissa uragassa niṭṭhitaṃ.

26. *aṭṭālakā oṭṭhagīviyo*
lohitaṅka-sa-masāragallino
pāsād' etthâ silāmayā
sovaṇṇā ratanehi chāditā.

27. *ambā tilakā ca jambuyo*
sattapaṇṇā-mucalinda-ketakā
piyakā uddālakā sahā
upari bhaddakā sinduvāritā,

28. *campeyyakā-nāgamālikā*
bhaginī-mālā atha-m-ettha koliyā:
ete dumā parināmitā
sobhayanti uragassa mandiraṃ.

29. *khajjûr' etthâ silāmayā*
sovaṇṇâ dhuva-pupphitā bahū,
yatthâ vasat' opapātiko
nāgārājā Varuṇo mahiddhiko.

30. *tassâ komāri bhāriyā*
Vimalā kañcana-velli-viggahā
kāḷā taruṇā va uggatā
pucimanda-tthanī cāru-dassanā,

31. *lākhā-rasa-ratta succhavī*
kaṇikāro va nivāta-pupphito,
tidivoka-carā va accharā,
vijjuta abbha-ghanā va nissaṭā.

32. *sā dohaḷinī suvimhitā*
Vidhurassâ hadayaṃ vanīyati:
taṃ tesā dadāmi, issarâ,
tenâ denti Irandatiṃ mamaṃ.

Der Rest des Dohaḷakaṇḍa (33—47) — der Bericht, wie Puṇṇaka sich das Manohara-Juwel verschafft und es in der Sabhā der Kurus als

Spieleinsatz anbietet — ist (abgesehen von der Wiederholung 34, 35a, b = 22, 23a, b) einheitlich in Tr. abgefaßt und bietet zu textgeschichtlichen Bemerkungen keinen Anlaß, jedoch bedarf FAUSBÖLLs Text einiger Berichtigungen.

33b ist wohl statt *āmantaya* zu lesen *āmantiyā* (Sp: *āmantiya*).

36a und 41a lese man mit C *so āgamā* (metri c.! B: *aggamā*).

39 lautet in C:

disvā maṇiṃ pabhassaraṃ jātimantaṃ
dhanāharaṃ maṇi-ratanaṃ uḷāraṃ
daddallamānaṃ yasasā yasassinaṃ
obhāsati vijju-r-iv' antalikkhe.

Sa liest in a *jotimantaṃ*, B in b *manoharaṃ* statt *dhanā*⁰. FAUSBÖLL druckt eine erste Zeile, die mit *dhanāharaṃ* endet (und die er offenbar für eine Ślokazeile hielt), und setzt anschließend *maṇiratanaṃ uḷāraṃ* in []. So wie die Strophe in ECSB steht, besagt sie, beim Anblick des Juwels habe Puṇṇaka gestrahlt wie ein Blitz am Himmel — ein Unsinn, der natürlich dadurch zustande kam, daß der floating pāda *obhāsati* ... (= u. a. Ja V 169, 11; VI 313, 13) ohne Rücksicht auf den grammatischen Zusammenhang verwendet ist[24a]. Pāda b der orientalischen Ausgaben ist = Vpj 46b, a metrisch fehlerhaft (zwölfsilbige Tr. bei Zäsur nach 4. Silbe, also nicht „typisch überzählig"). Was ursprünglich vorlag und sich ziemlich sicher herstellen läßt, sind nur zwei Tr.-Pādas, die mit der folgenden Str. „40" zu einer 6-Pāda-Tr. zu verbinden sind:

disvā maṇiṃ jātimantaṃ dhanāharaṃ
daddallamānaṃ yasasā yasassinaṃ
tam aggahī veḷuriyaṃ mahagghaṃ
Manoharaṃ nāma ...

Genau wie vorher bei Str. 23/24 hat man also versucht, eine 6-Pāda-Tr. zu zwei 4-Pāda-Strophen zu ergänzen, im ersten Falle durch Zudichtung einer durch das Metrum sich als Fremdkörper verratenden Ślokazeile,

[24a] Der Kommentar, durch grammatische Skrupel nicht beschwert, erklärt, so wie es der Sinn fordert: *taṃ maṇi-ratanaṃ ākāse vijju-r-iva obhāsati*. Die dann folgende Erklärung von *tam aggahī*: *Kumbhīro nāma yakkho ... iti taṃ palāpetvā Puṇṇako maṇi-ratanaṃ aggahi* ist ein Stück der Prosa-Erzählung. Die Stelle ist eine von vielen, die zeigen, daß FAUSBÖLLs Trennung von Kommentar (in Petit-Druck) und Prosaerzählung nicht immer durchzuführen ist. Im Vpj sind weitere zu Unrecht in Kleindruck als Kommentar erscheinende Stücke der Prosaerzählung: S. 264, 22—27; 266, 3—9; 302, 29—303, 8; 306, 5—19. Man vergleiche hierzu den Hinweis von LÜDERS (Bharhut und die buddh. Literatur S. 157 Anm.), „daß der grammatische Kommentar zu den Gāthās 18—27 [des Chaddanta-j-] den Charakter der Atthakathā annimmt ... Das spricht dafür, daß der grammatische Kommentar und die Prosaerzählung von demselben Verfasser herrühren."

im zweiten durch Zusammenstoppelung von anderswo entlehnten Pādas ohne Rücksicht auf metrische Korrektheit und grammatischen Zusammenhang.

Puṇṇakas Herausforderung zum Spiel lautet in E:

42. *ko n' idha raññaṃ varam ābhijeti?*
kam ābhijeyyāma varaṃdhanena?
kam anuttaraṃ ratana-varaṃ jināma
ko vāpi no jeti varaṃ dhanānaṃ?

Für das merkwürdige *varaṃdhanena* — der Ko. erklärt *varaṃ dhanenā ti uttamadhanena* — lesen SB *varaddhanena*. Die Form erscheint noch einmal 93c, wo Puṇṇaka zum König sagt: *janinda, jito si varaṃdhanena* (Ko.: *°nā ti varadhanena*); hier lesen C *jino si varaṃ dhanena*, S[p] *jinno si varandhanena*, S[a] *ghinno si varandhanena*, B[p] *jino si varaddhanena* und B[a] *jīno si varaddhanena*. Danach ist zunächst mit Sicherheit das unmetrische *jito* in *jīno* zu verbessern. Außerdem aber scheint kaum vermeidbar, in 93c, und danach auch in 42b, für das sonderbare *varaṃdhanena, varaddhanena* das *varaṃ dhanāna* von 42d einzusetzen, das weiter durch 103c bekräftigt wird. So ergibt sich überall der einzig natürliche Sinn:

(42) „Wer von den Königen hier gewinnt den besten (Einsatz)? Wem soll ich den besten der Spieleinsätze abgewinnen? Wem soll ich das vorzüglichste treffliche *ratna* abgewinnen, oder wer gewinnt mir den besten der Spieleinsätze ab?“

(93c) „Fürst, du hast den besten der Spieleinsätze verloren.“

Ursache der Verderbnis von *dhanānaṃ* zu *dhanena* scheint gewesen zu sein, daß die Konstruktion von *(abhi)ji* mit dem doppelten acc.: „jemand etwas abgewinnen“ nicht mehr verstanden wurde: darauf deutet jedenfalls der Umstand, daß der Ko. auch das *varaṃ dhanāna* von 42d durch *ko rājā amhe vara-dhanena jeti* wiedergibt (und FAUSBÖLLS Hs. B[d] auch in 42d *varadhanenā* liest).

43d ist metri c. *nāma ca* statt ECSB *nāmañ ca* zu lesen. Das Metrum von b würde gewinnen, wenn man statt *Koravyassa Koravassa* lesen dürfte. Pāda a steht übrigens (mit *kasmiṃ* statt *kuhiṃ*) auch Ja V 476, 28.

In 47 ist der unmetrische Pāda c mit CB durch Zufügung von *atthi* zu ergänzen: *bahūni rañño maṇi-ratanāni atthi* ist typisch überzähliger Tr.-Pāda (5 + 7) mit aufgelöster Länge (*maṇi*) an 6. Stelle; S: *bahūni rañño ratanāni atthi.*

An dieser Stelle wird der Tr.-Dialog zwischen dem zum Spiel herausfordernden Yakṣa und dem zunächst geringschätzig ablehnenden König unterbrochen durch eine höchst merkwürdige Beschreibung des wunderbaren Manohara-Juwels in nicht weniger als 40 Ślokas. Auf dem

Juwel sind dargestellt („gebildet“, *nimmita*) Menschen und Tiere aller Art, in Schlachtordnung aufgestellte Heere, befestigte Städte mit dem Tun und Treiben der Bürger, der verschiedenen Handwerker und Händler[25], der Musikanten, Gaukler und Ringkämpfer; dazu aber auch der ganze Kosmos: Sonne und Mond, die vom Weltmeer umschlossene Erde, die vier Weltinseln (*dvīpa*)[26], Meru und Himavant, die verschiedenen Himmelsregionen und Götterpaläste, der Erāvaṇa-Elefant, Göttinnen und Götter, und anderes mehr. Daß diese Beschreibung eine selbständige, nicht dem alten Gedicht angehörende Einlage ist, wäre aus Inhalt und Stil ohne weiteres zu erschließen, auch wenn es nicht durch das einheitlich verwandte Śloka-Metrum unterstrichen würde. Was aber dieser Einlage erhöhtes Interesse sichert, ist nicht ihr sehr bescheidener dichterischer Wert und ihre eher als dürftig und nachlässig zu bezeichnende Komposition[27], sondern der bisher anscheinend nicht bemerkte Umstand, daß in ihr ein erstaunliches Gegenstück vorliegt zu der berühmten homerischen Beschreibung vom Schild des Achilleus[28]: hier wie dort ein kostbarer Gegenstand geringen Ausmaßes, den dichterische Phantasie mit einer schier unbegrenzten Fülle bildlicher Darstellungen überzieht, ganz unbekümmert um die Frage, wie man sich die Unterbringung und räumliche Anordnung auf dem Gegenstand tatsächlich vorstellen sollte oder überhaupt könnte: der Versuch ist natürlich bei dem Manohara-Juwel noch weit aussichtsloser als der so oft gescheiterte, den Schild des Achilleus zu zeichnen oder die Anordnung der Bilder auf ihm festzulegen. Das eigentlich Verblüffende aber ist nun die weitgehende inhaltliche Übereinstimmung der Bilder: auch der Schild zeigt einerseits die berühmte Serie von Bildern aus dem Menschen- und Tierleben, anderseits den Kosmos: Sonne, Mond und Sterne und das

[25] 59b lies mit CSB *gandhike* („Krämer“) statt *ganthike*.

[26] Vgl. Lüders, Varuṇa S. 288ff.; zu unserer Stelle 289 unten; im Text ist *Goyāniye* metri c. gegen ECSB in °*nīye* zu verbessern.

[27] Die Zeilen 50a, b und 51a, b sind häufige Klischees (vgl. Ja VII 235). Es sind ferner 54c bis 55b = Jāt. 535, 74c bis f; 66b bis 68b = 535, 75b bis 76f. Solche Verwendung fertiger Bausteine mag für die Gāthā-Dichtung normal sein; aber es wird z. B. der Pāda *soṇṇa-vāluka-santhate* 69b passend von Flüssen, 56d kaum passend von einer Stadt gebraucht, deren Beschreibung in der gleichen Strophe den noch unpassenderen geläufigen Pāda *abbhutaṃ lomahaṃsanaṃ* verwendet. Die Adjektive *nānā-dija-gaṇākiṇṇaṃ* (dieser Pāda nochmals 72d!) und *nānā-miga-gaṇākiṇṇaṃ* stehen vor dem Refrain *maṇimhi passa nimmitaṃ* ohne zugehöriges Substantiv; vor dem acc. sing. n. dieses Refrains stehen häufig pluralische Akkusative (besonders masc., aber auch fem.) ohne jede Rücksicht auf grammatische Kongruenz. Störend sind auch Wiederholungen wie *pass' ettha deva-kaññāyo* 80a und sofort wieder 81a, *pass' ettha pokkharaṇiyo* 72a und 84a u. a. m.

[28] Ilias XVIII 483—608.

die Erde umströmende Weltmeer, den Okeanos. Vielleicht kann man sogar noch mehr ins einzelne gehende Übereinstimmungen feststellen. Vpj 52f. beschreiben eine befestigte Stadt: *puraṃ uddāpa-sampannaṃ bahu-pākāra-toraṇaṃ ... maṇimhi passa nimmitaṃ*, 54f. dann die in der Stadt (*toraṇa-maggesu*) sich tummelnde Vogelwelt; darauf aber folgte eine zweite Stadt-Schilderung (56: *passa nagaraṃ supākāraṃ*), die bis 65 reicht. Ist diese merkwürdige, inhaltlich ganz unbegründete Doppel-Beschreibung ein Reflex der homerischen Beschreibung zweier Städte (490), der friedlichen mit Hochzeit und Gerichtsszene (491—508) und der von zwei Heeren belagerten (509ff.)? Sollte es gar mit diesen zwei Heeren etwas zu tun haben, daß im Vpj Str. 50 eine *caturaṅginī senā*, 51 nochmals (mit ähnlichem Klischee der 1. Zeile) *balaggāni viyūhāni* beschreibt, worauf unmittelbar in 52 die erste Stadtschilderung folgt? Endlich sei, mit größter Reserve, doch hingewiesen auf den rätselhaften Schluß der Juwel-Beschreibung (85—87): auf dem *maṇi* (*ettha*) sind „Striche" oder „Linien" (*rājiyo*): 10 weiße, 10 blaue, 6 + 15 braune, 14 gelbe, 20 goldene, 20 silberne, 30 von *indagopaka*-Farbe, 10 schwarze, 6 hellrote (*mañjeṭṭha*) „*missā bandhuka-pupphehi nīluppala-vicittitā*". Das ist völlig unverständlich. Sollte in diesen sonderbaren „Linien" ein entfernter Reflex vorliegen von der den Schluß (!) der homerischen Schilderung bildenden „Zeichnung" des kretischen Tanzplatzes? Ich lese bei G. FINSLER, „Homer" II S. 198: „Diese Bewegung konnte das Bild an dem Reigen der Tanzenden selbst nicht darstellen, wohl aber durch eine beigegebene Figur des Tanzplatzes selbst für jeden, der den Sachverhalt kannte, klar andeuten. In der Weise naiver Kunst stellt Hephaistos die Dinge, die er nicht als Ganzes geben kann, nebeneinander. Neben den Figuren der Tänzer bildet er den Tanzplatz, und zwar im Grundriß, so daß seine kunstvoll gebauten Gänge zeigen, wie man sich den Verlauf des Reigens zu denken hat. Der Tanzplatz ist das Labyrinth mit seinen verschlungenen Gängen."

In der bisherigen Diskussion über Beziehungen zwischen Homer und Indien ging es um etwaige Übernahmen größerer oder kleinerer Teile der griechischen Sagen in indische Tradition, um den Nachweis homerischer Erzählungsmotive in indischer Literatur, wobei in neuerer Zeit fast nur mehr das trojanische Pferd eine Rolle spielte[29]. Der im

[29] Darüber zuletzt, indische Entlehnung bejahend, C. HAEBLER in seinem Vortrag (Or.-Kongreß Heidelberg 1965) „Homerisches Erzählungsgut in indischer Tradition". Für die freundlichst gewährte Einsicht in das noch unveröffentlichte Vortrags-Ms. sage ich dem Autor herzlichen Dank. Ältere Literatur zitiert u. a. A. ROSU, „The Trojan Horse in India: a Query" (J. A. S., Letters, XXIV 1, 1958, S. 19ff.). Vgl. besonders O. HANSEN, „Ein nicht identifiziertes Gandhārarelief", Festschr. SCHUBRING S. 192ff.

Vorstehenden angestellte Vergleich impliziert die sehr viel weiter gehende Annahme von Beziehungen zwischen zwei konkreten Textstücken, Beziehungen, die gewiß nicht als unmittelbare Abhängigkeit, sondern vielleicht nur als entfernter Reflex zu denken sind, dafür aber zahlreiche Einzelheiten eines ganz bestimmten homerischen Textes betreffen. Die Übereinstimmungen zwischen dem Schild des Achilleus und dem Manohara-Juwel sind so auffällig, und die Annahme eines, wenn auch nur mehr undeutlichen und teilweise mißverstandenen homerischen Vorbildes würde die indische Beschreibung so viel verständlicher machen, daß an bloßen Zufall zu glauben schwerfällt. Schließt man diesen aber aus, so wird man zwangsläufig auf die von Dio und Aelian bezeugte indische Homerübersetzung als letzte Quelle der Juwel-Beschreibung geführt, und es erscheint angezeigt, an das zu erinnern, was 1923 Jacobi in der Festschrift Wackernagel (S. 129f.) darüber gesagt hat: „Ich sehe keinen Grund, die mit so großer Bestimmtheit von Dio und Aelian wiedergegebene Nachricht von der indischen Homer-Übersetzung nicht ernst zu nehmen und sie mit Weber (Ind. Stud. II 161ff.) und anderen dahin umzudeuten, daß damit das indische Epos, nämlich das Mahābhārata, gemeint sei." Freilich ist Jacobis Eintreten für die indische Homer-Übersetzung wesentlich dadurch veranlaßt, daß deren Existenz eine Hauptstütze ist für die in seinem Aufsatz vorgetragene Ableitung der Dohā-Strophe des Apabhraṃśa aus dem Hexameter — eine These, die mindestens unbewiesen (und wohl auch unbeweisbar) ist und der ich selbst skeptisch gegenüberstehe. Aber auch unabhängig davon ist doch das, was Jacobi unter erneuter genauer Nachprüfung der griechischen Zeugnisse an Argumenten vorbringt (die hier zu wiederholen zu weit führen würde), auf alle Fälle sehr beachtlich. Abschließend sagt er: „Jedenfalls steht fest, daß die Griechen sichere Nachricht über eine indische Homer-Übersetzung zu besitzen glaubten, und daß dieselbe nicht a limine abzuweisen ist, wird die vorausgehende Untersuchung klargemacht haben. Daß aber Homer in der indischen Literatur keine deutliche Spur hinterlassen hat außer dem Metrum, was ich als solche nachzuweisen hier versucht habe, braucht uns bei der radikalen Verschiedenheit des griechischen und des indischen Geistes nicht wunderzunehmen." Ob in der Juwel-Beschreibung des Vpj doch eine solche, wenn auch schon leicht verwischte Spur erblickt werden darf, sei der Beurteilung der Fachgenossen überlassen.

Die große Spielszene (*akkha-kaṇḍa*, 89—103) hat Lüders, wie schon erwähnt, mehrfach behandelt: vgl. Philol. Indica S. 107ff. und S. 785 (zu S. 125), ZDMG 99, S. 108. Wir haben dazu nachzutragen, daß die von Fausböll mit Recht unter den Strich verwiesene „*jūtagītā*" (Ślokas!) jetzt durch die orientalischen Drucke als später Einschub

einer jüngeren Version der Prosaerzählung erwiesen wird: sie findet sich in C überhaupt nicht und ebensowenig in Sp und Bp, wohl aber nicht nur in Ba, sondern auch in Sa, und besonders in Sa mit sehr erheblichen Abweichungen von dem in E mitgeteilten Text[30].

91 b druckt Fausböll: *rājā Kurūnaṃ Puṇṇako [ca] pi yakkho*. Lies mit CSB *°ko cāpi ya°* (typisch überzähliger Tr.-Pāda 5 + 7). d: ESa unmetr. *kaṭam aggahī Puṇṇako pi yakkho*; lies mit CSpB *nāma* statt *pi* (*kaṭam* ◡◡ = —).

Der Śloka 98 ist eine geschickte, aber überflüssige spätere Ergänzung: der König erklärt sich mit Puṇṇakas Vorschlag, den Weisen selbst zu befragen, einverstanden. Diese Befragung erfolgt in Str. 99:

saccaṃ nu devā vidahū Kurūnaṃ
dhamme ṭhitaṃ Vidhuraṃ nām' amaccaṃ?
dāso si rañño uda vā si ñāti?
Vidhuro ti saṃkhā katamāsi loke?

Lüders übersetzt das: „Haben die Götter den Kurus wirklich einen Berater namens Vidhura zugewiesen, der am Rechte festhält? Bist du der Sklave des Königs oder bist du ein Verwandter? Welches ist deine Bezeichnung in der Welt?“ und fügt in einer Anm. zu, Pāda d sei offenbar verderbt und die Übersetzung gebe nur den allgemeinen Sinn wieder. Ich glaube übersetzen zu dürfen: „Welches wurde deine Bezeichnung als ‚*vidhura*‘ unter den Menschen?“, freier: „Wie bist du zu deinem Namen Vidhura gekommen, wieso heißest du Vidhura?“, wobei man nur zweifeln kann, ob der Frager das (aus *vidura* entstellte) Wort *vidhura* noch als „weise“ versteht und also, wie schon in der ersten Strophenhälfte, an Vidhuras Weisheit appelliert („dein Name ‚Weiser‘ verpflichtet dich, die Wahrheit zu sagen“) oder ob *vidhura* in seiner wirklichen Bedeutung „mangelhaft, kläglich“ genommen werden soll: „schon dein Name V. zeigt doch, daß du nicht Verwandter des Königs sein kannst!“ Die erste Strophenhälfte aber, nach Prosaerzählung und Kommentar ein Appell Puṇṇakas in Frageform an Vidhuras in der ganzen Welt berühmte Wahrheitsliebe, scheint mir besser noch in den Mund des Königs zu passen: die Strophenhälfte ist die alte, zustim-

---

[30] E Str. 1 und 2 fehlen in Sa. Vor 2 hat Ba, vor 3 Sa die in E fehlende Str.: *atha passatu maṃ amma, vijayaṃ me padissatu | anukampāhi me amma, mahantaṃ jayam essatu*. Die beiden letzten Zeilen von E (*māliko ca ... titthirā ti*) fehlen in Ba und Sa. — Varianten: 1a: Ba *vaṅkagatī*; d: Ba *labha°*. 2a: Ba *tvajja*; *devi*; c: Ba *patiṭṭhā*; d: Ba *rakkhituṃ*. 3b: Sa *caturassaṃ aṭṭhaṅguli*; c: Ba Sa *majjhe*; d: Sa *maṇi jotiraso yathā*. 4b: Sa *°bhoginaṃ*; c: Sa *°kampito*, Ba *°kampako*. 5a, b: Sa *aṭṭha mālī samākhyāto sāvatī chakkam eva ca*; d: Ba *dvibindu santi bha°*, Sa *duvidhaṃ santi bha°*.

mende Entgegnung des Königs auf Puṇṇakas Vorschlag; sie wurde Puṇṇaka zugeteilt, weil die Zugehörigkeit einer ganzen Strophe zu einem Sprecher das Normale ist (obwohl Aufteilung einer Strophe auf zwei Sprecher keineswegs unerhört ist); und daraufhin wurde die nun fehlende Antwort des Königs durch den Śloka 98 nachgeliefert (man beachte die Entsprechung: 98a *addhā hi saccaṃ bhaṇasi* ≠ 99a *saccaṃ nu devā vidahū* . . .).

102b und 103a ist statt *vivar' ettha* zu schreiben *vivarettha* (3. sing. aor. med.). 102d lies mit CSB *nānujānāsi* (3. sing. aor.!).

Str. 103 erkennt der König den Anspruch des Yakṣa an und übergibt ihm den Weisen. Der damit fällige Abschied Vidhuras war für die Gāthā-Dichter ein gefühlsgeladener Höhepunkt der Erzählung, in etwa vergleichbar der Verschenkung der Kinder im Vessantara-j. Wenn dort in breitestem Ausholen alles auf diese Szene zustrebt und das letzte an Möglichkeiten zur Rührung der Zuschauer herausgeholt wird, so ist im Vpj keine andere Szene in solchem Maße durch spätere Śloka-Einlagen ausgeweitet, um nicht zu sagen breitgewalzt worden. Zunächst einmal hat man hier zwei Dharma-Reden Vidhuras eingefügt, indem man sie als Abschiedsreden deklarierte, das Gharāvāsapañha (106—112)[31] und die Rājavasati (126—171)[32]. Daß beide nicht der ursprünglichen Dich-

---

[31] Str. 106a will FAUSBÖLL Achtsilbigkeit durch Streichung von *taṃ* herstellen; aber *taṃ tattha gatimā dhitimā* ist korrekter a-Pāda mit aufgelöster Länge der 7. Silbe (*dhiti* ◡◡ = —).

[32] Zu ihrem Text: 126a: von LÜDERS ZDMG 110 Anm. 1 für *amitte* konjiziertes *amacce* steht so in C; B: *putte amacce ca*, S: *putte ca mitte ca*. 141b: EC *nāgaṃ* (SB *nāvaṃ*) unmetr. (Kadenz!); Mbh *gajaṃ* metr. richtig (vgl. LÜDERS, Grantharecension d. Mbh. S. 64). 143a, c lies mit CSB *sakhā* st. *saṃkhā* und *akkhī* st. °*iṃ*. 144d: Statt *rājānaṃ parisaṃkitaṃ* lies mit CSB *rājānaṃ parisaṃ gataṃ*. 150c: *daraṃ balyaṃ* (S Bª: *bā*°) erklärt der Ko.: *daran ti kāya-daratham. balyan* (E Sª Bª *bā*°) *ti dubbalyaṃ*. Man lese *daraṃ-balyaṃ* „wenig-Kraft", „Schwäche"; *dubbalya* des Ko. bewahrt also das Richtige trotz falscher Trennung und Erklärung der beiden Wörter. — Nach 152 lesen CSB die in E in die Fußnote S. 295, 19 verwiesene Str.: *mātā-petti* (S *peti*)-*bharo assa kule jeṭṭhāpacāyiko* | *hiri-ottappa-sampanno* (Sᵖ: *saṇho sakhila-samphāso*, B: *saṇho sakhila-sambhāso*) *sa rājavasatiṃ vase*; vgl. Ja I 202, 3f.; VI 498, 25; A III 331, 21; IV 29, 13. — 155d: Lies mit CPD (s. v. *anañña*): *anaññ' assa ca* (S: *na aññassa ca rā*°, B: *na ca aññassa rā*°). — Str. 163—165 handeln vom Verhalten des Hauptes einer bäuerlichen Großfamilie, gehören also inhaltlich nicht in die Rājavasati und geben sich durch das Fehlen des Refrains *sa rājavasatiṃ vase* als Fremdkörper zu erkennen. 164c: CSªB = E; Sᵖ *anaṅgā va hi te*; lies so mit CPD! — 166c: statt *aviraho* lies mit CSB *āvī raho* „öffentlich und geheim". 167c: C = E; SB *asaṅkusakavutti*. 169a: *kumbham pañjaliṃ kariyā* metr. defektiv (*kariyā* = — —); C *kumbham pi pa*°, Sᵖ *kumbhiñhi pa*°, Sª *kumbhim hi pa*°, B *kumbham p'a*°; lies *kumbham pi añjaliṃ kariyā*.

tung angehören, hat schon LÜDERS erkannt: ZDMG S. 128 schreibt er (implicite: nur) das dritte der drei Vidhura in den Mund gelegten „Lehrstücke", die *sādhu-nara-dhammā* (223—229) „dem Verfasser der Dichtung selbst" zu; von der Rājavasati heißt es S. 130: „Ich bin überzeugt, daß auch die [gegenüber der Sanskritversion ursprüngliche] volksprachliche Rājavasati ursprünglich ein selbständiges Gedicht war, das in das Jātaka nur eingelegt ist." Gerade auch vom Gharāvāsapañha aber läßt sich zeigen, daß es den Zusammenhang der alten Dichtung störend unterbricht. Str. 103 hat der König den Weisen dem Yakṣa überantwortet: *ādāya yen' icchasi, tena gaccha.* Daran schließt sich nahtlos Str. 114 an mit der Bitte des Weisen an seinen neuen Herrn, ihm eine Dreitagefrist zum Abschied von seiner Familie zu gewähren[33]. Nach der Prosa aber kommt nach Str. 103 als erstes noch dem König der Gedanke, sich von dem Weisen, ehe er ihn für immer verliert, schnell noch eine letzte *dhammakathā* halten zu lassen und ihm dazu die „Frage nach dem *gharāvāsa*" zu stellen (104f.), die Vidhura Str. 107—112 beantwortet. Nach dieser störenden Unterbrechung muß dann den Übergang zu Str. 114, mit der Anrede Vidhuras an Puṇṇaka, der auf das Gharāvāsapañha folgende, sicher zusammen damit eingefügte Śloka 113 schaffen: Puṇṇakas Aufforderung zum Mitkommen; geschickt gemacht, aber durch das Metrum sich verratend.

Die Rājavasati ist eingefügt als Abschluß von Vidhuras Ermahnungen an die Familie, die er zurücklassen muß[34]. Auf die Familien-Abschiedsszene folgt dann der Abschied vom König, dessen impulsiver Vorschlag, doch den Yakṣa totzuschlagen, Vidhura wirkungsvoll als Hüter des Dharma in Szene setzt (177—179)[35]. Vor diesen drei Tr.-

[33] 114c: *tīhañ ca taṃ vāsayemu agāre*, mit Verletzung der Kadenz; FAUSBÖLL: „read *-mū* or *agāre vāsayemu*?" Aber eine 1. plur. des caus. (Ko.: *mayaṃ* ... *vāsema*) paßt überhaupt nicht; vielmehr dürfte zu lesen sein: *vāsaye maṃ agāre*, „mögest du mich in (meinem) Hause wohnen lassen"; die Verderbnis ist durch das irrtümlich für parallel gehaltene *anusāsemu* des nächsten Pāda entstanden. — In der folgenden Str. (115) ist in b für *kurutaṃ bhav'ajja* (so auch B) metr. richtig mit CS zu lesen *kurutaṃ bhavaṃ ajja* (*kuru* ⏑⏑ = —); verderbt nach dem (dort metr. richtigen!) *bhav' ajja* des nächsten Pāda. In d ist, auch metri c., statt *pacchā* mit SB und FAUSBÖLLS Cks *pecca* zu lesen: *tayī pecca* „nach deinem Weggang", das abs. ist verwendet wie der loc. eines p. p. (vgl. Ko.: *tayi gate pacchā*); vgl. 175: *yathā pecca na hāyetha ñāti-saṃgho mayī gate.*

[34] 123c lies mit CB *sāsituṃ*; S unmetr. *anusā°*.

[35] 177b erscheint in der Triṣṭubh-Kadenz die echte Ostform *Kātiyāna*, ebenso 208d und 219a. Nur in dieser Stellung kann Kātiyāna nicht dreisilbig als — — ⏑ gemessen werden; wo an anderer Stelle des Verses diese Messung stattfand, wird die Form durch das westliche *Kaccāna* ersetzt (die reine Westform lautet freilich unkontrahiert *Kaccāyana*; sie steht 44a).

Strophen stehen in unserem Text fünf Śloken: Vidhura begibt sich mit seinen Freunden zum König (172f.), bittet ihn, für seine Familie zu sorgen, und entschuldigt sich für das, was er gegen ihn gefehlt habe (174—176). Das alles paßt gut in den Zusammenhang und würde, wäre nicht das Metrum, keinen Verdacht nachträglicher Einfügung erregen. Umso klarer liegt der Fall bei dem nächsten Śloka-Abschnitt, 180—191. Nachdem Str. 119—125 (bzw. einschließlich der „Abschiedsrede" Rājavasati bis 171) die Verabschiedung von der Familie, 177—179 die vom König erfolgt war, begibt sich Vidhura nun noch einmal weinend in sein Haus (180) — eine Haltung, die zu der soeben noch gegenüber dem König gezeigten gleichmütigen Fassung (179d: *na ca mayha kodh' atthi, vajāmi cāhaṃ*) in schärfstem Gegensatz steht —, und 181—189 beschreiben das Wehklagen im Hause des Vidhura, und zwar unter Verwendung von anderswo entnommener Strophen und teilweise gar nicht hierhin passender Klischees: Str. 181 ist = 543, 80 (VI 189, 20f.) unter Ersetzung von *Bhūridatta-nivesane* durch *Vidhurassa nivesane*; dieser Schluß-Pāda wird dann in 182—185 zu der Zeile *bāhā paggayha pakkandum Vidhurassa nivesane* ergänzt (der Pāda *bāhā paggayha* ... u. a. Jāt. 539, 116c usw.; 543, 13c, 73c; 547, 146c), und dieser Zeile werden als Subjekte vorgesetzt eine auf die Situation allenfalls passende, anderwärts nicht nachweisbare Zeile: *itthī-sahassaṃ bhariyānaṃ dāsī satta satāni ca*, und drei häufige Klischee-Zeilen, die als im Hause Vidhuras klagend aufzählen „die Haremsdamen, Prinzen, Vaiśyas und Brahmanen", die vier Glieder des Heeres und das zusammengeströmte Land- und Stadtvolk[36]; worauf noch einmal die gleichen vier Strophen folgen unter Ersetzung des letzten Pāda durch den Pāda *kasmā no vijahessasi*[37], den man mit *bāhā paggayha pakkanduṃ* zu einer Zeile verbunden Jāt. 539, 117f. wiederfindet. Damit nicht genug, erscheinen alle acht Strophen wenig später mit geänderten Schluß-Pādas noch einmal: nachdem der Yakṣa mit dem Weisen abgeritten ist und (196) bereits den Kāḷāgiri erreicht hat, wehklagt das gesamte Volk und muß durch den König mit der ganz unmotivierten, das Spannungsmoment der Erzählung beeinträchtigenden Zusicherung getröstet werden, der Weise werde sich schon zu helfen wissen und binnen sieben Tagen zurückkehren (205f.). Und endlich folgen ganz am Schluß des Jātakas auf die schwungvolle Rede des Königs, der zur Feier der Rückkehr Vidhuras

---

[36] *orodhā ca kumārā ca* ..., *hatthārūhā anīkaṭṭhā* ..., *samāgatā jānapadā* ...; weitere Vorkommen s. Ja VII S. 210, 235, 233.

[37] In der folgenden Prosa ist 301, 18 statt *niṭṭhitakiccaṃtaṃ ārocesi* mit C[a] B[a] zu lesen *niṭṭhita-kiccataṃ* (abstr. °*kṛtyatām*) *ārocesi*; S[a] hat °*kiccaṃ tassa ārocesi*. — Str. 190c: statt *suhajje* lies (auch metri c.) mit CSB *bhacce ca*.

eine Amnestie und ein großes Fest ankündigt, noch einmal die Klischees *orodhā ca . . ., hatthārūhā . . ., samāgatā . . .*, vermehrt um eine vierte Halbzeile *bahujjano pasanno 'si,* mit dem Refrain *bahuṃ annaṃ ca pānaṃ ca paṇḍitassābhihārayuṃ*: diese vier Strophen 309—311 kehren wörtlich wieder Jāt. 546, 192—195.

Zusammensetzungs-, Variations- und Multiplikationstechniken wie die eben vorgeführten sind natürlich bei den Gāthādichtern nur zu beliebt; daß sie aber im Falle des Vpj nicht dem Dichter der alten Tr.-Ballade zur Last fallen, daß es sich bei allen drei Stücken um nachträgliche Einschübe — mindestens im ersten Falle recht ungeschickter Art — handelt, daran scheint mir kein Zweifel möglich; es sei dazu noch hingewiesen auf die Art, wie der zweite Einschub (197—206) die untrennbar zusammengehörenden Str. 196 und 207 auseinanderreißt: 196 *so assarājā . . . kāḷāgiriṃ khippam upāgamāsi,* 207 *so tattha gantvāna vicintayanto* . . . Aber auch inhaltlich hebt sich der etwas larmoyante Klageton der beiden ersten Einschübe scharf von dem Charakter der alten Ballade ab und spiegelt den Geschmack einer späteren, sentimentaleren Zeit. —

Str. 192, in der Vidhura dem Yakṣa meldet, daß er nun nach der Dreitagefrist alles geordnet habe und zur Abreise bereit sei, schließt tadellos an seine Verabschiedung vom König in 179 (der letzten vorausgegangenen Tr.) an: *vajāmi cāhaṃ.* Darauf fordert ihn Puṇṇaka in 193 in höflicher Form zur Abreise auf[38] unter gleichzeitiger Mahnung zur Eile wegen der Weite des Weges; 196 trägt das Zauberpferd des Yakṣa beide durch die Lüfte zum Kāḷāgiri. Zwischen 193 und 196 stehen zwei Ślokas: „Furchtlos ergreife den Schwanz des Rosses: dies ist das letzte Mal, daß du die Welt der Lebenden siehst." „Wovor sollte ich mich fürchten[39], der ich nichts Böses getan habe mit Herzen, Mund und Händen, weswegen ich zur Hölle fahren müßte?" Die plötzliche und unmotivierte Todesdrohung steht in direktem Widerspruch zu der alten Dichtung, die in 207 ausdrücklich berichtet, daß erst nach der Ankunft am Kāḷāgiri Puṇṇaka der Gedanke kommt, Vidhura zu töten; Vidhuras einfältige Berufung auf sein gutes Gewissen als einzige Antwort auf die Todesdrohung erscheint recht unangebracht. Sie ist ohne Zweifel eine Nachahmung der späteren Szene, wo Vidhura darauf besteht, den Nāgakönig zu besuchen und — durchaus plausibel — sein gutes Gewissen der Warnung des Yakṣa vor der damit verbundenen Todesgefahr entgegensetzt. Die beiden Ślokas 194f. sind also ein ungeschickter

---

[38] LÜDERS' Verbesserung von *hand' esa hīdāni* in *hand' ehi dāni* wird von CSB bestätigt. In b streiche *ca* mit S^{p} B.

[39] 195a lies mit CB *kissa nu bhāyissaṃ.*

späterer Einschub. Nur in ihnen aber steht, daß Puṇṇaka die Luftreise am Schwanz des Pferdes hängend unternehmen muß — wie wir es bereits in Bharhut bildlich dargestellt finden[40]. Denkbar ist immerhin, daß dieser Zug schon der ursprünglichen Form der Sage angehörte, aber zunächst nur in der Prosa erzählt und erst in dem Śloka-Einschub versifiziert wurde.

Der Yakṣa versucht nun, Vidhura zu töten, indem er ihn kopfunter über einen Abgrund hält[41]; aber der Weise versteht es, sich auf die ihm einzig gemäße Weise zu retten, indem er nämlich den Yakṣa durch eine Belehrung über die „Regeln für den guten Menschen" (*sādhu-nara-dhammā*) von seiner Tötungsabsicht abbringt, so daß er sogar auf die schöne Irandatī verzichten will[42]. Diese Belehrung bietet Vidhura als sein „Herz" dar, und Puṇṇaka akzeptiert sie offenbar als solches ebenso, wie später der Nāgakönig auf das ihm angebotene fleischliche Herz verzichtend die Klugheit als das Herz der Weisen bezeichnet (290: *paññā ha ve*[43] *hadayaṃ paṇḍitānaṃ*). Alle vier Dhammas sind, wie Lüders bemerkt, „auf die durch die Erzählung gegebenen Verhältnisse zugeschnitten"[44]. Sie werden Str. 223 in aphoristischer, z. T. absichtlich rätselhafter Kürze vorgetragen; 224 erfragt Puṇṇaka für jede einzelne Regel eine Erklärung, die dann in 225—228 je einzeln, 229 noch einmal zusammenfassend für alle vier gegeben wird[45].

Die erste, dritte und vierte Regel sind leicht zu verstehen: „Geh dem Vorangegangenen nach (d. h. vergilt empfangene Guttat mit Gleichem), sei nie verräterisch gegen Freunde, begib dich nicht in

---

[40] Coomaraswamy, La sculpture de Bharhut, fig. 35.

[41] In Bharhut zusammen mit der letzten Szene abgebildet. — Str. 208a ist metri c. mit CSB zu lesen: *so tattha gantvā pabbata-m-antarasmiṃ* (typisch überzähliger Pāda 5 + 7). 208b lesen SB *pavisitvāna* statt EC *pavisitvā*; das Metrum fordert: *anto visitvāna paduṭṭhacitto*. Die Phantasien der Prosa S. 305 unten und des Ko. S. 306 beweisen wohl nur, daß der Text von 208 nicht verstanden war und können auf sich beruhen bleiben. — 210a, b = Jāt. 518, 37a, b, nur dort *anariyo cāsi* statt *anariya-rūpo* (letzteres jedoch 518, 37c!). 211b: *ko nū*. 215b lies mit CSB *dhītu-kāmo ñātibhato 'ham asmi* („die Tochter begehrend von der Familie gedungen").

[42] CSB haben nach Str. 229 die in E fehlende Unterschrift *sādhunara-dhamma-kaṇḍaṃ niṭṭhitaṃ* (C^p S^p B^p *°kaṇḍaṃ nāma*); das Kāḷāgiri-kaṇḍa endet auch in ihnen, wie in E, nach 241.

[43] Lies so mit CSB statt E *bhave*.

[44] ZDMG S. 128. Lüders liefert dort eine Übersetzung (mit Anmerkungen) nur der beiden ersten Dhammas, wonach Schubring zufügt: „[Die weitere Beschreibung können wir auf sich beruhen lassen.]" Offensichtlich war Lüders' Behandlung des Lehrstücks nicht abgeschlossen.

[45] 229d lies mit CSB *hohi* st. *hoti*: *so dhammiyo* (SB: *°iko*) *hohi, jahassu adhammaṃ*.

Abhängigkeit von schlechten Weibern[46]." Schwierigkeiten macht dagegen die zweite: *addañ ca pāṇiṃ parivajjayassu.* LÜDERS' Übersetzung „halte dir die feuchte Hand fern" wäre sprachlich möglich, ist aber sicher abwegig[47]; denn die Erklärung der Regel wird erbeten mit der Frage (224b): *addañ ca pāṇiṃ dahate kathaṃ so?* Die Aufforderung *addañ ca pāṇiṃ parivajjayassu* muß also gleichbedeutend sein mit der Warnung „verbrenne dir nicht die feuchte Hand". Man könnte danach etwa übersetzen: „Verschone deine feuchte Hand (vor dem Verbrennen)"; darauf hinaus läuft auch die Wiedergabe CPD s. v. ²*adda*: „keep your hand wet"; aber die dann gegebene Erklärung: „(don't burn so useful a thing as your hand), i. e. do not offend against your good (and useful) friends" zeigt, daß der Sinn der „feuchten Hand" nicht verstanden wurde. Was es mit ihr auf sich hat, erklärt, sicher richtig, eine (von SCHUBRING zugefügte?) Anmerkung ZDMG S. 129: „[... Feucht wird die Hand durch das Wasser, mit dem der Spender seine Gabe bekräftigt (JOLLY, Recht und Sitte, S. 112)[48]]". Der zweite Sādhunara-dhamma des Vidhura bezeugt also die, soviel ich sehe, anderswo bisher nicht belegte, Anschauung, daß die durch das Schenkungswasser befeuchtete (und damit erquickend gekühlte) Hand eines Beschenkten (schmerzend) heiß wird, daß er sie sich verbrennt (Medium *dahate*!) — wenn er die Schenkung durch Undank vergilt. Der Dhamma ist somit eine Warnung vor Undankbarkeit (im vorliegenden Fall: Undank für die im Hause Vidhuras empfangene gastliche Bewirtung); daß dem so ist, wird, wie sogleich zu zeigen, durch eine Stelle des Pv ausdrücklich bezeugt.

Hiervon auszugehen ist nun bei der Interpretation der von Vidhura selbst gegebenen Erklärung des zweiten Dhamma, Str. 226:

> *yass' eka-rattim pi ghare vaseyya,*
> *yatth' anna-pānam puriso labhetha,*
> *na tassa pāpam manasā pi cetaye*[49]*:*
> *adubbha-pāṇiṃ dahate mitta-dubbho*[50]*.*

Diese Strophe ist (wie so vieles aus dem Jātaka, vgl. unten) in das Pv übernommen worden, und zwar in variierender Verdoppelung: II 9:7a—c sind = Vpj 226a—c, aber d lautet: *kataññutā sappurisehi vaṇṇitā*, „Die Dankbarkeit wird von den edlen Menschen gepriesen". II 9:8 variiert Pāda b (nach Vpj 230b: *annena pānena upaṭṭhito 'smi*)

---

[46] Die dies erläuternde Str. 228 ist in die Sammlung antifemininer Strophen des Kuṇālā-j. aufgenommen: 528, 30.

[47] Ebenso wie die Vermutung (S. 128 Anm. 2), das „offenbar verderbte" *parivajjayassu* könnte für *parimajjayassu* stehen.

[48] Vgl. jetzt ferner LÜDERS, Varuṇa S. 32.

[49] So C statt E *manasābhice°*; SB *manasā pi cintaye.*

[50] So CSB statt E *°dūbho.*

zu: *annena pānena upaṭṭhito siyā* und liest in d: *adubbha-pāṇī dahate mitta-dubbhiṃ*[51]. Außerdem fügt Pv noch eine dritte Strophe zu (II 9:9):

yo pubbe kata-kalyāṇo pacchā pāpena hiṃsati,
alla-pāṇi-hato[52] *poso na so bhadrāni passati,*

was nach dem bisher Festgestellten wohl nur heißen kann: „Wer, nachdem ihm vorher Gutes erwiesen wurde, danach (den Guttäter) mit Schlechtigkeit schädigt, der Mann verletzt seine (eigene) feuchte Hand und schaut nichts Gutes."

Von Vpj 226 sind die ersten drei Pādas klar und einfach (LÜDERS: „In wessen Haus ein Mensch auch nur eine Nacht wohnt, bei wem er Speise und Trank empfängt, gegen den soll er auch in Gedanken nichts Böses hegen"); umso schwieriger ist der letzte. Auch er muß letztlich besagen, daß der Undankbare seine eigene Hand verbrennt; *adubbha* muß also Attribut der Hand des in diesem Pāda als *mitta-dubbho* bezeichneten Undankbaren sein. SCHUBRING vermutet a. O. *add'ubbha-pāṇiṃ* und übersetzt: „die feuchte erhobene Hand verbrennt sich der Freundesverräter"; aber abgesehen davon, daß es kaum rätlich scheint, die Opposition *adubbha* — *dubbho* zu zerstören, ist der sich ergebende Sinn ganz unwahrscheinlich: Wenn bei dem Schenkungsguß die Erhebung der Hand geradezu unmöglich ist, so besteht auch nachher keinerlei Anlaß dazu. Nur S liest *allañ ca pāṇiṃ dahate*, was freilich alle Schwierigkeiten beseitigen würde, aber offensichtlich nur ein Versuch ist, die unverständliche Stelle zu berichtigen. Die Lesung von Pv vertauscht Subjekt und Objekt und stellt damit, wie auch der Ko. bezeugt, die Dinge auf den Kopf: es ist jetzt der ehrliche Mensch, der den Verräter verbrennt[53]. Auch diese Version bezeugt nur, daß Vpj 226d nicht mehr verstanden wurde und vielleicht verderbt ist. Das CPD setzt neben einem gut und klar bezeugten subst. *adūbha/adubbha* in der Bedeutung „freedom from malice or treachery, not doing harm"[54] ein adj. *adūbha* „not deceiving, harmless" an mit dem einzigen Beleg Ja VI 199, 15 *adūbhassa tuvaṃ dūbhi*, „du verrätst den (dich) nicht Verratenden, Ehrlichen"; sicher hierhin gehört aber auch der vom CPD aufgrund des Ko.[55] zum subst. *adūbha* gestellte Beleg Ja V 222, 13f. (zitiert Sv I 171 usw.): *sādhu dhamma-rucī rājā, sādhu paññāṇavā naro / sādhu mittānaṃ adubbho.*

---

[51] So Pv E und Pv-a E S. 115; beide verzeichnen die Lesart *adubbhi°*.

[52] (Unmetr.) Varianten: *adubbha-pāṇi* und *adubbhi-pāṇi*.

[53] *adubbha-pāṇī ti ahiṃsaka-hattho hattha-saṃyato. dahate mitta-dubbhin ti: taṃ mitta-dubbhiṃ puggalaṃ dahati* (sic!) *vināseti.*

[54] Ausschließlich in der Phrase *sapathaṃ karoti adūbhāya*, „einen Eid schwören, (in Zukunft) keinen Verrat oder keine Schädigung zu begehen".

[55] *adubbho ti . . . adubbhana-bhāvo.*

Versucht man, aufgrund der hier ermittelten Bedeutung Vpj 266d einen Sinn abzugewinnen, so kann man wohl nur übersetzen: „Die nicht-verräterische (unschuldige) Hand verbrennt sich der Freundesverräter[56]." Ob dies der wirkliche, ursprüngliche Sinn der Stelle bzw. ob unser jetziger Text richtig ist, bleibt zweifelhaft.

Auffällig ist weiter, daß in unserem Pāda der Undankbare als *mittadubbha* bezeichnet ist: so wie wir die Strophe lesen, zieht sie — was inhaltlich keine Schwierigkeiten macht, ja sogar naheliegt — die Definitionen der Dhammas 2 und 3: Undankbarkeit und Freundesverrat, in eine zusammen. Die natürliche Erwartung, jeden Dhamma in einer eigenen Strophe erklärt zu finden, so wie es für 1 und 4 tatsächlich der Fall ist, war vielleicht der Grund dafür, daß nach der mit *mittadūbho* schließenden Str. 226 noch ein Śloka eingefügt wurde, der nun nochmals und ausschließlich den *mittadūbha* definiert:

227. *yassa rukkhassa chāyāya nisīdeyya sayeyya vā,*
na tassa sākhaṃ bhañjeyya — mitta-dūbho hi pāpako.

Die Strophe paßt natürlich ausgezeichnet an ihre jetzige Stelle: die Ruhe im Schatten des Baumes vergleicht sich dem Gastaufenthalt Puṇṇakas in Vidhuras Hause; sie illustriert zugleich, wie nahe sich Freundesverrat und Undankbarkeit stehen. Daß sie trotz allem ein nachträglicher Einschub ist, wird man nicht bezweifeln, wenn man sieht, daß sie im Jātaka noch viermal wiederkehrt[57] — es ist die typische floating stanza. In das Pv wurde sie zusammen mit Vpj 226 aufgenommen und in mehrfacher Variierung ihrer zweiten Zeile zum Gegenstand eines Streitgesprächs gemacht, das (als Pv II 9:3—6) der Strophe Vpj 226 unmittelbar vorausgeht.

Von Vidhuras Dharmapredigt bezwungen, gibt der Yakṣa ihn frei und fordert ihn auf, nach Hause zurückzukehren[58]. Aber so könnte die Geschichte natürlich nicht schließen; es ist klar, daß der Weise auch mit dem Nāgakönig konfrontiert werden und als Höhepunkt des Ganzen auch ihn überwinden muß. Aber nicht mit solcher Absicht motiviert Vidhura seine Ablehnung der Heimkehr, sondern nur mit dem Wunsch, den von ihm noch nie gesehenen Palast eines Nāgakönigs zu schauen[59]; der Warnung des Yakṣa vor der drohenden Lebensgefahr setzt er, wie wir bereits sahen, sein reines Gewissen entgegen[60]. Für das Verständnis

[56] CPD: „*adūbha-pāṇi*, m., an innocent (and useful) hand (i. e. a friend who ought not to be deceived)", wieder in Unkenntnis der Bedeutung der „feuchten Hand".

[57] IV 352, 24f.; V 240, 21f.; VI 13, 21f.; 375, 11f.

[58] 231a: metr. *api hāyatû* (*api* ⏑⏑ = —).

[59] 232a: *handâ*; c, d: statt *aham pi . . . dakkhemu* lies mit C *mayaṃ pi . . . dakkhemu*; S: *aham pi dakkhemi*, B *mayañ ca dakkhemu*.

[60] 234a = Ja IV 273, 4.

dieser uns kaum zureichend erscheinenden Motivierung gibt den ersten Fingerzeig die hier überraschend erscheinende Benennung des Nāga-Palastes als *vimāna* (232c): sie bereitet[61] darauf vor, daß den Hauptinhalt des Besuches beim Nāga bilden wird, was mit dem kanonischen Terminus für die einzelnen Kapitel des Vv als „ein Vimāna" zu bezeichnen wäre. Ehe wir auf literarische Bezüge und Bedeutung dieser Szene eingehen, müssen wir jedoch noch den Bericht von der Ankunft und dem Empfang der beiden Luftreisenden in der Schlangenstadt betrachten.

Bei der Ankunft stellt sich Vidhura zunächst hinter den Yakṣa:

239. *patvāna ṭhānaṃ atulānubhāvaṃ*
aṭṭhā kattā pacchato Puṇṇakassa,
sāmaggipekkhī pana nāgarājā
pubbe va jāmātaram ajjhabhāsatha.

Den sinnlosen Text von Pāda c bieten C und S genau wie E; B ist dazu noch unmetrisch: *sāmaggipekkhamāno nāgarājā*[62]. Ich glaube verbessern zu dürfen in *so magga-pekkhī pana nāgarājā*. *magga-pekkhī* ist = *mārgāvalokin* „jemand sehnsüchtig erwartend" (pWB); vgl. Hindi *rāstā dekhnā* „to watch or wait (for), to be expacting or looking out (for)". Der Nāgakönig hat also schon ungeduldig auf die Rückkehr des Yakṣa gewartet, und deshalb redet er auch „seinen Eidam" zuerst (*pubbe va*) an, noch ehe dieser ein Wort des Grußes hat sagen können; er fragt ihn, ob seine Mission geglückt sei und er den (noch unsichtbar hinter ihm stehenden) *kattar* mitbringe[63]. Darauf gibt Puṇṇaka den Blick auf Vidhura frei und stellt ihn vor: „Hier ist er gekommen, den du haben willst, der Rechtshüter, von mir rechtlich erlangt. Schaut ihn nun von Angesicht zu Angesicht, wie er redet — angenehm sei die Zusammenkunft mit guten Menschen[64]."

Soweit ist alles in bester Ordnung; aber im folgenden ist offenbar einiges durcheinandergeraten durch das Eingreifen eines interpolierenden Redaktors, der an einer Stelle sich ganz unzweideutig zu erkennen gibt.

Es folgt nämlich zunächst ein Dialog in fünf Ślokas, in dem der Nāga Puṇṇakas vorsichtige Bitte um gute Behandlung Vidhuras („angenehm sei die Zusammenkunft mit guten Menschen") mit der verächtlichen Feststellung beantwortet, der Sterbliche grüße wohl aus Todes-

---

[61] Zusammen mit der enthusiastischen Beschreibung durch den Yakṣa 235—237; 235b: C liest *sahā*! 237a = Ja IV 34, 6.

[62] Daß die Stelle verderbt ist, zeigt auch der Verbesserungsversuch des vom Ko. mitgeteilten pāṭha: *sāmaṃ avekkhī.*

[63] 240a: *yan nū tuvaṃ.*

[64] *sukho bhave sappurisehi saṃgamo,* = Vv 84:44d.

furcht nicht den von ihm zum ersten Male Erblickten, und dies sei nicht die Art der Weisen. Vidhura erwidert in zwei Ślokas, daß einer, der getötet werden solle, nicht mit seinem Töter Begrüßungen tausche; der Nāga stimmt dem einfach zu, wobei er 1½ Ślokas Vidhuras wörtlich wiederholt (247—257)[65].

Unvermittelt folgt dann das „Vimāna": Vidhura fragt den Nāga, wie er zu seinem Vimāna gekommen sei, und dieser erwidert, daß er es durch sein gutes Karman erlangt habe; auf Vidhuras Frage, worin dieses Karman bestanden habe, zählt er seine frommen Schenkungen in seiner menschlichen Vorgeburt auf. Vidhura ermahnt ihn darauf, weiter Dharma zu üben, damit er auch in der nächsten Existenz ein solches Vimāna bewohnen könne. Der Nāga klagt, daß es in der Nāgawelt keine Śramaṇas und Brahmanen gebe, durch deren Beschenkung er die dazu nötigen Verdienste erwerben könne; Vidhura versichert ihm, daß Freiheit von Abneigung (*asampadosa*) gegen seine Nāga-Verwandten und -Untergebenen genügen werde, ihn in den Himmel gelangen zu lassen.

In der nächsten Strophe preist der Nāga den Weisen: „Gewiß trauert getrennt von dir der trefflichste König, der dich liebt wie sein Leben[66]: mit dir vereint würde selbst ein schwerleidender kranker Mann Glück finden." Vidhura bestätigt das sehr selbstbewußt (259): „Fürwahr, Nāga, du redest den Dharma der Guten, ein unübertreffliches richtiges wohlgetanes Wort; in derartigen Nöten[67] wird ja der wahre Wert von solchen wie ich erkannt."

Jetzt erst stellt der Nāga die Frage, die wir gleich beim Eintreffen Vidhuras erwartet hätten: ob er *dhammena* oder wie sonst in Puṇṇakas Hand gefallen sei (260):

akkhehi no t'āyaṃ mudhā nu laddho
akkhehi no t'āyaṃ ajesi jūte?
dhammena laddho iti t'āyam āha,
kathaṃ tuvaṃ hattham imassa-m-āgato?

Der obige Text der Pādas a und b, wie ihn EC bieten, kann unmöglich richtig sein. S liest für *akkhehi* beide Male *akkhāhi*, B in a *akkhāhi*, in b *akkhehi*. Sinn und Grammatik verlangen gebieterisch, zu lesen:

---

[65] 253d: lies mit CSB *idañ ca me dhīra*. 254a: Mit C^p S lies *ca* st. *ce* (E C^a B *ce*). 255a: lies mit S metr. richtig *nayīdha* (E *na idha*, CB *nayidha*).

[66] *sajīva* bedeutet doch wohl „dasselbe Leben habend", „einen Teil des eigenen Lebens bildend", also „lieb wie das eigene Leben". Die im PED aufgrund des Ko. (*sajīvo ti amacco*) angenommene Bedeutung „a minister" ist ebenso unbegründet wie die Vermutung „[for saciva ?]".

[67] Mit den „Nöten" können wohl nur der Trennungsschmerz des Königs und die damit verglichenen Leiden des Kranken gemeint sein.

akkhāhi: 'nenāsi mudhā nu laddho?
akkhehi nū t'āyam ajesi jūte?

„Sprich: hat dieser dich umsonst bekommen? Hat dieser dich mit Würfeln im Spiel gewonnen?" Bedenkt man, daß in singhalesischer Schrift *n* und *t* beständig, *s* und *y* häufig verwechselt werden, so ist die Annahme einer Entstellung von *ne nā si* in *no tā ya* kaum zu kühn; der Anusvāra des *ayaṃ* verletzt übrigens auch das Metrum. Verursacht ist die Verderbnis natürlich durch das Zusammenwerfen von *akkhāhi* und *akkhehi* in Verbindung mit dem *t'āyam* (so! nicht *t'āyaṃ*) von b, das auch in der nächsten Strophe wiederkehrt:

261. *yo m'issaro tattha ahosi rājā,*
tam āyam akkhehi ajesi jūte.
so maṃ jito rāja imass' adāsi:
dhammena laddho 'smi asāhasena.

„Der König, der dort mein Herr war, den hat dieser mit Würfeln im Spiel besiegt; mich, der ich (im Spiel) ihm abgewonnen war, hat der König diesem gegeben: rechtlich bin ich erlangt ohne Gewaltsamkeit."

Es bedarf kaum des Hinweises, daß diese beiden Strophen 260f. ursprünglich nur unmittelbar auf 241 gefolgt sein können: in dieser Antwort auf die erste Frage des Nāga hatte Puṇṇaka behauptet, er habe den Dhammapāla rechtlich erlangt, und sobald er dessen ansichtig wird (vgl. oben), verlangt der Nāga von ihm die Bestätigung, daß dies tatsächlich der Fall, daß also die in der Abmachung mit Puṇṇaka Str. 18 gestellte Bedingung: *sace tuvaṃ hadayaṃ paṇḍitassa dhammena laddhā iha-m-āharesi*, erfüllt ist. Man beachte in beiden Strophen die sechsmalige Verwendung des Pronomens *ayaṃ*: der damit bezeichnete Puṇṇaka steht neben dem Befragten bzw. Antwortenden.

Durch die Bestätigung befriedigt, führt nun (262) der Nāga den Weisen zu seiner Gattin, der er ihn mit zwei Ślokas vorstellt (263f.). Nach der folgenden Tr. 265 begrüßt sie ihn ehrerbietig (*das'angulim pañjali paggahetvā*[68]) und hocherfreut (*haṭṭhena bhāvena patīta-rūpā*) und redet ihn an (*icc' abravī Kurunaṃ kattu-seṭṭhaṃ*) — mit dem zu solcher Begrüßung wie die Faust aufs Auge passenden gleichen Śloka (266 = 242), mit dem vorher ihr Gatte Vidhuras Nicht-Grüßen auf Todesfurcht zurückgeführt und diese als eines Weisen unwürdig bezeichnet hatte! Und hierauf folgt nun eine genaue Wiederholung der sämtlichen Strophen 243—261 (= 267—285), lediglich unter Ersetzung des Nāgakönigs durch seine Gattin und mit den minimalen Anpassungen, die sich aus deren femininem Geschlecht ergeben.

[68] Ein floating pāda: = Ja IV 447, 11; V 166, 24.

Nun bedienen sich gewiß die Gāthā-Dichter der Kompositionstechnik der Wiederholung von Strophenteilen, Strophen und Strophenreihen gern und ausgiebig; daß aber im vorliegenden Falle dem Leser, oder vielmehr Hörer, wohl doch etwas zuviel zugemutet wird, scheint derjenige empfunden zu haben, der es für nötig fand, die Wiederholung nachträglich noch in zwei Ślokas ausdrücklich zu bekräftigen:

268. *yad eva Varuṇo nāgo pañhaṃ pucchittha paṇḍitaṃ,*
tad eva nāga-kaññā pi pañhaṃ pucchittha paṇḍitaṃ.

269. *yath'eva Varuṇaṃ nāgaṃ dhīro tosesi pucchito,*
tath'eva nāga-kaññaṃ pi dhīro tosesi pucchito.

Das ist nichts anderes als eine versifizierte redaktionelle Zwischenbemerkung oder Regieanweisung eines späteren Bearbeiters und Interpolators, den wir schon des öfteren am Werk gesehen haben, der sich aber noch nirgends mit solcher fast naiver Offenheit zu erkennen gegeben hat. Von allen Ślokas des Vpj sind die eben zitierten wohl diejenigen, die am deutlichsten als sekundäre Einschiebsel kenntlich sind.

Der Bearbeiter hat sich aber nicht mit Einschüben und Umstellungen begnügt: es fehlt uns z. B. die echte, in 265d angekündigte Rede der Vimalā, die offenbar durch die sekundäre Śloka-Partie 266ff. ganz verdrängt ist. Es will daher auch nicht gelingen, einen befriedigenden, widerspruchsfreien ursprünglichen Text des Abschnitts von der Ankunft Vidhuras beim Nāgakönig bis zur jetzigen Str. 285 wiederherzustellen. Die lange Wiederholung ist auf alle Fälle zu beseitigen. Fraglich bleibt aber u. a. auch die Einordnung des Vimāna-Stückes.

Auf den ersten Blick könnte man geneigt sein, dieses Stück als störenden Fremdkörper überhaupt auszuscheiden; aber wie wir gesehen haben, ist es durch die Str. 232—237 fest mit der Tr.-Erzählung verbunden. Zum Verständnis der Rolle, die es in ihr spielt, müssen wir zunächst die Parallelversion im Saṅkhapāla-j. (524) betrachten, auf die schon Fausböll in E durch vier Angaben von Parallelstellen aufmerksam gemacht hat.

Der Nāgakönig Saṅkhapāla wird durch den Kaufmann Aḷāra aus der Hand von „Wilden" (*milācaputta*) befreit, die ihn fortschleppen, um ihn aufzuessen. Zum Dank lädt er Aḷāra in seinen Palast ein, wo er ihn ein Jahr lang üppig bewirtet. Am Ende dieser Zeit fragt ihn Aḷāra, wie er sein Vimāna erlangt habe:

27. *saṃvaccharaṃ dibba-ras'ānubhutvā*
tada 'ss' ahaṃ uttarī paccabhāsiṃ
nāgass': „idaṃ kin ti kathañ ca laddhaṃ,
kath' ajjhagamāsi vimāna-seṭṭhaṃ?"

Die folgenden Strophen 28—32 stimmen großenteils wörtlich mit Vpj 248—253 überein; es sind: 28a, b = Vpj 248a, b; (28c ≠ 248c);

29 = 249; 30a, b = 250a, b[69]; 30c, d = 248c, d; 32c, d = 251c, d; 33a, b = 253a, b. Dagegen haben Vpj 254—257 (Vidhuras Mahnung, auch für die nächste Existenz sich ein Vimāna zu verdienen, Klage des Nāga über Fehlen von Śramaṇas und Brahmanen, Vidhuras Trost, daß *asampadosa* genüge) in Jāt. 524 kein Gegenstück.

Wohl aber hat dieses Jātaka selbst noch ein Gegenstück in einer Episode des Bhūridatta-j. (543), des großen Nāga-Romans. Aḷāra war in die Hände der Milācaputta gefallen, weil er regelmäßig in der Menschenwelt auf einem Ameisenhaufen Uposatha hielt, um eine Wiedergeburt als Mensch zu erlangen. Genauso hält Bhūridatta auf einem Ameisenhaufen Uposatha, um in einem Götter-Vimāna wiedergeboren zu werden. Auf dem Ameisenhaufen wird er von einem brahmanischen Jäger und dessen Sohn überrascht. Weil er (so die Prosa) befürchtet, dieser könnte ihn an einen Schlangenbändiger verraten, lädt er ihn mit seinem Sohn in seinen unterseeischen Palast ein. Der Brahmane gibt Str. 21 ff. eine staunende Schilderung des Vimāna, das der Nāga seinen Puṇyas verdankt (24a, b: *vimānaṃ upapanno si dibba-puññehi attano*) und versteigt sich zu der Vermutung, es sei wohl noch herrlicher als Indras Vimāna. Dem widerspricht Bhūridatta: ein dem seinen unendlich überlegenes Götter-Vimāna ist gerade der Zweck seines Uposatha.

Ein Menschenbesuch in der die Phantasie des Volkes lebhaft beschäftigenden Welt der Nāgas als Mittel zur Ausmalung von deren Pracht war offenbar ein beliebtes Märchenmotiv, das leicht zu einer Spezialform des „Vimāna" (im Sinne des Vv) ausgestattet werden konnte. Der eigentlich aus ganz anderem Anlaß abzustattende Besuch des weisen Vidhura bei dem Nāga-König Varuṇa konnte für die Einlegung dieses Motivs willkommene Gelegenheit bieten; aber die Frage, ob es eine Urform des Vpj ohne die Vimāna-Episode gegeben hat, ist aufgrund der uns vorliegenden Texte wohl nicht sicher zu beantworten.

Dagegen eröffnen die bisher besprochenen Vimāna-Stücke dreier Jātakas in Verbindung mit einer beträchtlichen Anzahl weiterer Jātaka-Texte noch weiterführende literarische Perspektiven und sind geeignet, die spätkanonischen Sammlungen Pv und Vv in etwas anderem Lichte erscheinen zu lassen.

In seinem Aufsatz „Eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage" (ZDMG 53) stellte E. Hardy (S. 25) fest, „daß die Verse des Kaṇhapetavatthu (p. 18f.) sich beinahe vollständig mit den Versen des genannten [Ghaṭa-]Jātaka [454] decken". Dem ist an die Seite zu stellen, daß Pv I 12 (S. 11) aus dem kompletten Strophenbestand des Uraga-j. (354) besteht, ebenso Pv I 8 mit geringen Abweichungen aus

---

[69] Diese beiden Pādas auch Jāt. 446, 1a, b.

sämtlichen Gāthās des Sujāta-j. (352); Pv III 9 ist eine Bearbeitung der Gāthās 28—32 des Kiṃchanda-j. (511), deren erste und letzte Halbverse wörtlich = 9:1 a, b und 7 c, d sind. Die beträchtlichen Anleihen des Pv aus dem Sādhunaradhamma-kaṇḍa des Vpj haben wir bereits oben registriert. Genauere Durchmusterung von Pv und Jātaka, wie sie hier nicht angestellt werden kann, würde sicher manches Weitere der Art zutage fördern. HARDY schreibt weiter a. a. O. S. 28: „Das Peta- und das Vimānavatthu, zwei (jüngere) Parallelsammlungen, haben sich ... alles angeeignet, was irgendwie zu ihren Zwecken paßte", und verweist für Vv auf das Beispiel des Guttila-Vimāna, das beim Guttila-j. Anleihen mache[70]. Ein noch besseres Beispiel ist aber gerade unser Vpj, dessen Vimāna-Episode das kanonische Vv zwar nicht als solche übernommen, aber gehörig ausgebeutet hat:

Vpj 248 a, b	=	Vv 84 : 22 a, b	Vpj 251 a	=	Vv 65 : 4 a,	66 : 4 a
d	≠	24 d, 28 d	c	=	65 : 4 b,	66 : 4 b
249	=	23	252 d	≠	65 : 4 d,	66 : 4 d
249 d	=	28 d	253 a, b	=	84 : 28 a, b	
250 a, b	=	24 a, b				

Ich verzichte auf die entsprechenden Nachweise aus dem Saṅkhapāla-j., die sich durch solche aus weiteren Jātakas leicht noch vermehren ließen. Denn das eigentlich Wesentliche ist nicht die Tatsache zahlreicher wörtlicher Anleihen des Pv und Vv aus den Jātaka-Gāthās, sondern die Existenz zahlreicher Vimāna- und Peta-Texte auch ohne direkte Entsprechung in Vv oder Pv[71] in einer Vers-Sammlung, deren gegenüber Vv und Pv weit höheres Alter wohl niemand bezweifelt und die wir heute als mit wenigen Ausnahmen nicht- bzw. vorbuddhistisch anzusehen gelernt haben: die große Höllen- und Himmelfahrt des Königs Nimi auf Indras Wagen im Nimi-j. (541) ist geradezu ein nicht-buddhistisches Seitenstück zu Pv und Vv, in welch letzterem Moggallāna die Rolle Nimis übernimmt. Die beiden Spätwerke des Palikanons sammeln, variieren, vervielfältigen (mit gelegentlicher oberflächlicher Buddhisierung) lediglich einen in der vor- und nicht-buddhistischen Volksdichtung beliebten Literaturtyp. Sie müssen immer vor diesem Hinter-

---

[70] Vgl. darüber meine „Āryās des Pali-Kanons" (Abh. Akad. Mainz 1966) S. 81 ff.

[71] Ein regelrechtes „Vimāna", das ebensogut im Vv stehen könnte, ist das Kummāsapiṇḍa-j. (415), zu dem der Ko. sogar aus dem Vv zitiert, aus dem aber nur Str. 1 c, d im Vv erscheinen (42:6 c, d); das Jātaka ist nicht buddhistisch: die in 1 b als *buddhesu* bezeichneten Schenkungsempfänger werden Str. 5 *samaṇa* genannt (die Prosa nennt sie *paccekabuddha*); der Ausdruck *buddha* meint also ebenso wie etwa bei den Jainas gewöhnliche Mönche oder Asketen.

grund gesehen und können nicht, wie meist geschehen, einfach als buddhistisches Gedankengut in Anspruch genommen werden[72].

Zu dem happy-end des Märchens (Str. 288ff.; vgl. ZDMG S. 111) ist wenig mehr zu bemerken[73]: eine ungestörte Tr.-Folge, wirkungsvoll schließend mit den schwungvollen Preisstrophen des Königs, der über die Heimkehr des Weisen hochbeglückt eine Amnestie verkündet und zu einem großen Fest auffordert. Die Ślokas 309—312 haben wir schon oben als ungeschickte spätere Zufügung erkannt.

Das Vpj ließe sich in einem Satz beschreiben als die Einführung einer bereits populären Hauptfigur der epischen Sage in die Volksdichtung durch ihre Versetzung in die dem Volksglauben so ungemein wichtige Welt der Yakṣas und Nāgas. Das so entstandene Ākhyāna umfaßte knapp 150 Strophen in den alten Versmaßen Vait. und Tr. — weniger als die Hälfte des heutigen Textes, dessen Analyse zeigte, daß mit Sicherheit die meisten und mit großer Wahrscheinlichkeit sämtliche Ślokas spätere Einschübe und Zutaten sind; manche von ihnen heben sich in Stil und geistiger Haltung deutlich von der kraftvoll-naiven Dichtung ab und geben sich als Produkte späterer, sentimentalerer Zeit und von „Dichtern" minderen Grades zu erkennen. Auch durch die eingefügten beiden „Lehrstücke", Gharāvāsapañha und Rājavasati, wird der Charakter des alten Ākhyāna verändert, dem didaktische Einstellung fernlag. In seiner gereinigten Form aber ist das Vpj ein *maṇiratana* aus der Schatzkammer der ältesten indischen Volksdichtung, in der noch manches ähnliche Juwel auf gleiche Behandlung wartet.

Summary: The Vidhurapaṇḍita-jātaka, one of the more precious jewels in that treasury of the oldest folk poetry of India, the Jātaka collection, might be described as the transposition of one of the principal

---

[72] L. Scherman stellt in seinen „Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur" (Leipzig 1892) auch ein Probekapitel des Vv (52) in den großen Zusammenhang dessen, was er „Visionsliteratur" nennt, ohne jedoch auf die historische Stellung des Vv einzugehen, das er einfach als buddhistisch nimmt. Eine eingehendere Untersuchung von Vv und Pv müßte selbstverständlich außer den Jātaka-Gāthās, auf die sich der vorliegende Aufsatz beschränkt, auch die zahlreichen von Scherman beigebrachten Sanskrit-buddhistischen und brahmanischen Quellen heranziehen.

[73] Zum Text: 289a CBS^p *rodhayī*, nur S^a *hethayi* (sic); lies *rodhayi* „halte dich nicht zurück". 283a lies *ajeyya-m-esā tava hotu mettī*, „diese deine mettī soll nicht (im Spiel) verlierbar sein!" 297b: lies *oropiyā* (CB *oropiyā*, S^p *oropayitvā*, S^a *oropayi*). 304a: CSB = E! Lüders will (ZDMG 111 Anm. 1) *so nacca*° [Druckfehler: *sonana*] und „mit Cks" *nādito* lesen. Der Pāda ist in der in ECSB vorliegenden Form ein gerader Vait.-Pāda. — b: *ucchijja-m-enaṃ*.

figures of epic legend into the popular world of yakṣas and nāgas. The result was an ākhyāna of about 150 stanzas in the old metres Triṣṭubh and Vaitālīya — less than half of the present text, whose analysis shows that most, if not all of its ślokas are insertions and accretions often contrasting in style and spirit with the vigorous, naïve old ballad as products of a later, more sentimental time and of poets of lesser grade. Incidentally, one inserted passage of 41 ślokas is likely to give fresh evidence on the disputed question of an Indian translation of Homer.

AŚOKAS SCHISMEN-EDIKT UND DAS DRITTE KONZIL

von

L. ALSDORF

Hamburg

Das Edikt Aśokas, das die Ausstossung häretischer Mönche und Nonnen aus dem Orden befiehlt, ist uns in drei nach Länge und Wortlaut verschiedenen Fassungen auf den drei Säulen von Allahabad-Kosam ("Kauśāmbī-Edikt", weiterhin Kś.), Sanchi (Sā.) und Sarnath (Sn.) erhalten. Auf das Unentbehrlichste in kürzester Form beschränken sich die vier Zeilen von Kś., von denen die zweite und dritte am Anfang verstümmelt sind, während auch der Rest, mit Besucherinschriften überkritzelt, zum Teil fast unleserlich ist. Ausführlicher ist Sā., von dem aber der Anfang ganz fehlt und auch die erste erhaltene Zeile noch schwer verstümmelt ist. Am längsten endlich ist Sn., im wesentlichen deshalb, weil – vermutlich durch Übereifer oder Missverständnis eines örtlichen Beamten – die gar nicht zur Veröffentlichung bestimmten (für uns aber recht interessanten) dienstlichen Anweisungen über Bekanntmachung und Durchführung des königlichen Erlasses mit auf die Säule gesetzt wurden. Anderseits sind von den drei ersten Zeilen nur jeweils die beiden ersten Akṣaras und von der dritten dazu die zweite Hälfte erhalten; es fehlt uns also ein beträchtliches Stück des Anfangs. Trotz aller Unterschiede ist klar, dass es sich um ein und dasselbe Edikt handelt; das wird schon durch den in allen Versionen bis auf bedeutungslose Umstellungen identischen Satz über jeden Zweifel erhoben, der bestimmt: "Welcher Mönch oder welche Nonne ein Schisma im Orden verursachen wird, dem ist weisse Kleidung anzulegen und er ist in einen Nicht- (für Mönche in Frage kommenden)Wohnsitz zu verweisen."

Wer die Lesungen und Übersetzungen der drei Versionen im *Corpus Inscriptionum Indicarum*[1] mit den (ebendort verzeichneten) früheren Bemühungen von Bühler, Boyer, Venis, Vogel und Senart vergleicht, wird mit Bewunderung den ausserordentlichen Fortschritt ermessen, den wir Hultzsch verdanken. Diese Bewunderung für Hultzschs Leistung wird

[1] Vol. I: *Inscriptions of Asoka*, New ed. by E. Hultzsch (Oxford, 1925).

um nichts geringer, wenn ich im Folgenden zu zeigen versuche, dass mir die Möglichkeiten gegenseitiger Ergänzung, die die drei parallelen Texte bieten, noch nicht ausgeschöpft scheinen; ich hoffe ausserdem, an einem nicht unwichtigen Punkt zu richtigerem sprachlichem Verständnis beitragen zu können; und aufgrund der so erzielten Ergebnisse scheint es mir möglich, historische Folgerungen, die bei Hultzsch noch sozusagen zwischen den Zeilen stehen, nunmehr ausdrücklich und mit grösserer Bestimmtheit zu ziehen.

Kś. lautet in Hultzschs Lesung:

1 (A) *(Devānaṃ) (p)iye ānapayati* (B) *Kosaṃbiyaṃ mahām(ā)ta*
2 ...... *(sa)ma(ge ka)ṭ(e)* (D) *sa(ṃ)gh(a)si no l(a)hiye*
3 ...... *(saṃghaṃ bhā)khati bhikh(u) v(ā) bhikh(u)ni vā (se pi) cā*
4 *(o)dāt(ā)ni dusāni (sa)naṃdhāpayitu a(nāvā)sas(i ā)v(ā)sayiy(e)*

Wie sich aus der Phototypie feststellen lässt, fehlen am Anfang von Z. 2 etwa 6 oder 7, am Anfang von Z. 3 dagegen nur etwa 3 Akṣaras. Aufgrund der Parallelstelle in Sā. ist vor *(sa)ma(ge ka)ṭ(e)* mit voller Sicherheit *saṃghe* zu ergänzen. Damit fehlen zu Beginn der Zeile noch 4 oder 5 Akṣaras. Nun lesen wir am Anfang des Brahmagiri-Edikts: *Suvaṃnagirīte ayaputasa mahāmātānaṃ ca vacanena Isilasi mahāmātā ārogiyaṃ vataviyā hevaṃ ca vataviyā*; das erste Separat-Edikt beginnt in Dhauli: *Devānaṃpiyasa vacanena Tosaliyaṃ mahāmātā nagala-viyohālakā vataviya*, in Jaugaḍa: *Devānaṃpiye hevaṃ āhā: Samāpāyaṃ mahāmātā nagala-viyohālaka hevaṃ vataviyā*; das zweite in Dh.: *Devānaṃpiyasa vacanena Tosaliyaṃ kumāle mahāmātā ca vataviya*, in J.: *Devānaṃpiye hevaṃ āha: Samāpāyaṃ mahāmātā lāja-vacanika vataviya*; und endlich heisst es unmittelbar unter Kś. auf der gleichen Säule im "Edikt der Königin": *Devānaṃpiyaṣā vacanenā savata mahāmātā vataviyā*. Danach wird man nicht bezweifeln, dass in Kś. nach *mahāmātā* nur *vataviyā* gestanden haben kann, das den zu Anfang von Z. 2 noch verfügbaren Platz genau füllt.

Es folgen die Worte *saṃghasi no lahiye* (3 Akṣ. Lücke) *saṃghaṃ bhākhati....* Hier ist nach dem gleichen Satz in Sā. und Sn. vor *saṃghaṃ* auf alle Fälle das Relativum *ye* zu ergänzen. Es bleibt eine Lücke von nur zwei, allenfalls drei Akṣaras.

lahiye leitet Hultzsch (S. 160 A. 3) von der Wurzel *labh* ab; er nimmt es als *labhyaḥ* und übersetzt: "... should not be received into the Saṃgha." Gegen die Ableitung von *labh* ist nichts einzuwenden; dass in diesem Verbum *bh* intervokalisch zu *h* werden kann, zeigt der Optativ *lahevu/laheyu* in Satz (G) des zweiten Separat-Edikts. Umso mehr Bedenken

erregt die angenommene Bedeutung. Für die Aufnahme in den Orden gibt es natürlich einen kirchlichen Terminus; dieser ist normalerweise Pali *pabbājeti*, Skt. *pravrājayati*, sicher aber nicht *saṃghe labh.* Ausserdem aber wüsste ich nicht zu sagen, welches *eine* Wort von nur 2–3 Akṣaras den vom König als nicht in den Orden aufzunehmend bezeichneten Personenkreis hinreichend deutlich angeben könnte; die zur Verfügung stehende Lücke ist für eine Ergänzung im Sinne von Hultzschs Übersetzung viel zu klein. Nun glaube ich allerdings, dass *lahiye*=*labhyaḥ* ist; aber es hat eine andere Bedeutung. Das Kleine Petersburger Wörterbuch gibt für *labhya* an: "4) *entsprechend, angemessen, passend.* Mit einem [negierten!] Infin. so v.a. *nicht dürfend* (mit passivisch zu übersetzendem Infin.)." Diese Bedeutung von *labhya* finden wir wieder in dem indeklinablen Pali und Ardhamāgadhī *labbhā*, das Pischel, *Prakrit-Gr.*, § 465, als erstarrten Optativ **labhyāt* (so wie das bekanntere *sakkā* aus *śakyāt*) erklärt und mit "darf" übersetzt; das *PTS-Dict.* gibt als Bedeutung von *labbhā* an: "allowed, possible (with inf.); usually neg. (thus=Prohibitive!)." Für das buddhistische Sanskrit verzeichnet Edgertons *Dictionary* die indeklinablen Formen *labhā*, *labhyaṃ*, *labhyā* in der Bedeutung "(it is) possible, usually in the sense of allowable; usually with infin. ... the infin. is (or may be) passive in meaning" (doch verzeichnet Edgerton auch Fälle ohne Infinitiv, ja mit Verbum finitum).

In Kś. *saṃghasi no lahiye* ... liegt ersichtlich das deklinierte Verbaladjektiv des *PWB* vor, freilich nicht mit einem Infinitiv konstruiert: "Im Saṃgha ist nicht zulässig, darf nicht geduldet werden...": im Zusammenhang unseres Edikts ist nur *eine* Forsetzung möglich: "ein Schisma." Das Wort dafür muss in die Lücke zu Anfang der nächsten Zeile (= noch etwa zwei Akṣ., s. oben) passen und kann nach der gleich zu behandelnden Parallelstelle von Sn. nur *bhede* gelautet haben. Damit ist der vollständige Text von Kś. wiedergewonnen:

> *Devānaṃpiye ānapayati: Kosaṃbiyaṃ mahāmātā vataviyā: saṃghe samage kaṭe. saṃghasi no lahiye bhede. ye saṃghaṃ bhākhati bhikhu vā bhikhuni vā, se pi cā odātāni dusāni saṃnaṃdhāpayitu anāvāsasi āvāsayiye.*

"Seine Majestät befiehlt: Die Mahāmātras zu Kauśāmbī sind anzuweisen: Die Einheit des Ordens ist (wieder) hergestellt. Im Saṃgha kann keine Spaltung geduldet werden. Und wer (künftig) den Saṃgha spalten wird, es sei Mönch oder Nonne, dem ist weisse Kleidung anzulegen und Wohnung anzuweisen dort wo keine Mönche wohnen."

Nachdem wir *lahiye* in seiner wahren Bedeutung erkannt haben, ist es

leicht, das gleiche Wort auch in Sā. und Sn. an der gleichen Stelle wiederzufinden, obwohl in beiden Fällen nur die Schlusssilbe erhalten ist. In Sn. liest Hultzsch (Z. 3): "... *ye kenapi saṃghe bhetave.*" Boyer hat ... *ye* – wie Hultzsch meint, "ingeniously" – zu *na sakiye* ergänzt, und Hultzsch übersetzt danach: "(C) ... the Saṃgha (cannot) be divided by any one." Dies wäre jedoch eine kühne Behauptung des Königs angesichts der Tatsache, dass eine gefährliche Spaltung gerade eben erst beseitigt worden ist. J. Bloch übersetzt denn auch (*Inscriptions d'Asoka*, S. 152): "La communauté *ne doit* être disloquée par personne;" aber das auch von ihm angenommene *na sakiye* kann das nicht heissen: *śak* ist nur "können", nicht "dürfen". Es bedarf keiner weiteren Darlegung mehr, dass nicht *sakiye*, sondern *lahiye* dagestanden hat: es hat genau die vom Zusammenhang geforderte Bedeutung und erscheint hier auch mit der so charakteristischen passivischen Infinitiv-Konstruktion – die in Kś. vielleicht nur dem Streben nach noch grösserer Kürze zum Opfer gefallen ist. Die gleiche Konstruktion finden wir nun aber auch in Sā., wo sich die ersten drei erhaltenen Akṣaras *yā bheta* nun mit Sicherheit zu *saṃghe na kenapi lahiyā bhetave* ergänzen lassen. In *lahiyā* statt *lahiye* aber liegt die lautgesetzliche ostprakritische Entsprechung des oben angeführten Pali und AMg. *labbhā*, buddh. Skt. *labhyā* vor.[2]

Den in Sā. auf *bhetave* folgenden Rest der Zeile hat schon Hultzsch zu (*saṃ*)*ghe* (*sa*)*mage kaṭe* ergänzt; dieser Satz steht also hier *nach* statt wie in Kś. *vor* dem Satz mit *lahiye*/*lahiyā*. Da in Sā. jede Zeile regelmässig 13 Akṣaras hat (nur die letzte zählt deren 14), muss die erste erhaltene Zeile mit (*lahi*)*yā* begonnen haben: *saṃghe na kenapi* gehört noch der letzten verlorenen Zeile an. Der eigentliche Text des Ediktes ist damit vollständig; es fehlt nur die Eingangsformel und wahrscheinlich – nach dem Beispiel von Kś. und, wie wir sehen werden, auch Sn. – die Adressierung an die örtliche Behörde, in diesem Falle zweifellos die Mahāmātras von Vidiśā.[3] Das Edikt hat also etwa gelautet:

[2] In seiner Neuausgabe des Edikts in *The Monuments of Sanchi*, Bd. I, S. 283 ff., will N. G. Majumdar das von ihm gelesene (*y*)*ā bhe*(*da*) zusammen mit dem folgenden *saṃghe samage kaṭe* (s. gleich) zu *mayā bhedite saṃghe samage kaṭe* ergänzen, ein Vorschlag, der jetzt wohl keiner Diskussion mehr bedarf.

[3] Majumdar schreibt *a.a.O.*, S. 284: "It may be argued that the opening sentence of this inscription was similar to that in the Kauśāmbī Edict which reads: *Devānaṃ-piye ānapayati Kosāmbiyaṃ* [sic] *mahāmāta*, with this difference that Vedisā or Ujenī may have been substituted in it for Kosāmbī. But in that case, the number of letters in this line would be as many as 18, which appears improbable, considering the space that is available and the number of letters in other lines. It is, therefore, unlikely that the first line had any reference to the Mahāmātras of Vedisā or Ujenī. The missing sentence may be restored simply: *Devānaṃ-piye Piyadasi ānapayati* – which would make the

(Eingangsformel... Vidisāyaṃ mahāmātā vataviyā: saṃghe na kenapi lahi)yā bhetave. saṃghe samage kaṭe bhikhūnaṃ ca bhikhunīnaṃ cā ti, puta-papotike caṃdama-sūriyike. ye saṃghaṃ bhākhati bhikhu vā bhikhuni vā, odātāni dusāni saṃnaṃdhāpayitu anāvāsasi vāsāpetaviye. ichā hi me kiṃti ? saṃghe samage cilathitīke siyā ti.

"... Die Mahāmātras zu Vidiśā sind anzuweisen: Es kann nicht geduldet werden, dass irgend jemand den Saṃgha spaltet. Die Einheit des Saṃgha ist (wieder) hergestellt, des Mönchs- wie des Nonnen-Ordens, (auf immer, so lange) Söhne und Enkel (von mir regieren und) Mond und Sonne (scheinen). Wer (künftig) den Saṃgha spalten wird, es sei Mönch oder Nonne, dem ist weisse Kleidung anzulegen und Wohnung anzuweisen dort wo keine Mönche wohnen. Denn dies ist mein Wunsch: die Einheit des Saṃgha soll lange Bestand haben."

Kehren wir zu Sn. zurück. Da das Fragment mit den drei Zeilenanfängen *devā*, *e l* und *pāṭa* nicht unmittelbar an den Hauptteil der Inschrift passt, gibt es, soviel ich sehe, keinen Beweis dafür, dass die Lage, die ihm Hultzsch (auf Vogel fussend) auf der Phototypie angewiesen hat, richtig ist: man könnte es genau so gut eine oder zwei Zeilen höher schieben. Die dadurch sich ergebende Verlängerung des verlorenen Anfangsteils ist jedoch nicht wahrscheinlich, umso weniger, als bei der Annahme, dass *pāṭa* der Beginn der mit *ye kenapi saṃghe bhetave* endenden Zeile ist, die dazwischen klaffende Lücke von – wie sich ziemlich sicher feststellen lässt – 15 oder 16 Akṣaras sich mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen lässt. Wir sahen bereits, dass vor *ye kenapi* gestanden haben muss *na lahi*; es fehlen dann noch 12 oder 13 Akṣaras. Wenn nun *pāṭa*, wie Hultzsch doch wohl mit Recht annimmt, der Anfang des Namens *Pāṭaliputa* ist, so kann es sich nur um das Gegenstück der in Kś. erhaltenen Adresse handeln, und durch die 12 Silben *(Pāṭa)liputasi mahāmātā vataviyā* würde die Lücke genau gefüllt.[4]

---

line one of 14 letters only." Majumdar geht von der irrigen Voraussetzung aus, dass die von Hultzsch als "1" bezeichnete Zeile, von der nichts mehr zu lesen ist, unbedingt die erste der Inschrift gewesen sein müsse; es können aber natürlich theoretisch noch beliebig viele weitere auf dem abgebrochenen und verloren gegangenen Teil der Säule gestanden haben, sodass für Eingangsformel und Adresse beliebig viel Platz verfügbar ist. Tatsächlich scheint mir sicher, dass uns ausser Hultzschs "1" noch mindestens eine, wahrscheinlicher zwei Zeilen fehlen.

[4] Es erhebt sich natürlich die Frage, wie ein an die Beamten der Hauptstadt adressiertes Edikt nach Benares kommt. Man wird wohl annehmen müssen, dass der für Pāṭaliputra bestimmte Text von dort nach Benares geschickt wurde entweder versehentlich ungeändert oder in der Hoffnung, dass man ihn in Benares entsprechend ändern werde – einer Hoffnung, die nicht in Erfüllung ging.

Das *devā* der ersten Zeile ist selbstverständlich, wie auch Hultzsch gesehen hat, der Anfang des Wortes *Devānaṃpiya* und damit der Anfang der Inschrift überhaupt. Mit dem *e l* der zweiten Zeile weiss ich ebenso wenig anzufangen wie Hultzsch. Die Länge der beiden fehlenden Zeilen ist nicht sicher bestimmbar, da in dieser Inschrift die Zeilen nicht gleich lang sind, sonder von 3 bis 8 ständig länger werden, um dann wieder abzunehmen. Trotzdem lässt sich über den Inhalt des verlorenen Anfangsteils ein sehr Wesentliches mit grosser Wahrscheinlichkeit mutmassen. Von den drei Kernsätzen von Kś. und Sā.: 1) Die Einheit des Saṃgha ist wiederhergestellt, 2) Spaltung des Saṃgha darf nicht geduldet werden, 3) wer künftig den Saṃgha spaltet..., vermissen wir in Sn. den ersten. Er kann nicht wohl gefehlt haben; wie wichtig er dem König war, zeigt der Zusatz in Sā. *puta-papotike caṃdama-sūriyike*, der ja gewiss nicht von dem Mahāmātra in Vidiśā aus Eigenem zugefügt ist, sondern vom König selbst stammt und in Kś. wohl nur der dort geübten Beschränkung auf das Allerunentbehrlichste zum Opfer gefallen ist. Das *saṃghe samage kaṭe*, sehr wahrscheinlich mit dem gleichen oder einem ähnlichen Zusatz wie in Sā., wird also in dem verlorenen Anfang von Sn. gestanden haben, das dann einschliesslich des Hauptteils folgenden Aufbau hatte: Eingangsformel mit Königstitel unbestimmbarer Länge, dann (evtl. neben anderem) die *Mitteilung* des Königs von der Wiederherstellung der Einheit im Orden, und jetzt erst, unmittelbar vor der *Anweisung* des Königs betreffs künftig zu ergreifender Massnahmen, die Angabe der Beamten, an die sich diese Anweisung richtet – auch dies eine durchaus sinnvolle Reihenfolge.

Durch die hier vorgeschlagenen Interpretationen und Ergänzungen rücken die drei Inschriften wesentlich näher zusammen und erweisen sich als erheblich paralleler als es bisher den Anschein hatte. Gleichzeitig erhält ihre nunmehr in allen Punkten gleichlautende Aussage vermehrtes historisches Gewicht.

Wenn der König an mindestens drei der wichtigsten Stellen seines Reiches – weitere Exemplare dürften verloren gegangen sein – ein Edikt schickt und auf Säulen meisseln lässt, das Anweisungen zur Verhinderung künftiger Schismen anknüpft an die nachdrückliche Feststellung der gelungenen Herstellung der Ordenseinheit; wenn also diese Einigung Anlass eines so wichtigen Ediktes wurde – dann kann es sich bei ihr nicht um die Überwindung eines beliebigen Schismas, es muss sich vielmehr um eine Säuberungsaktion grössten Ausmasses von historischer Bedeutung gehandelt haben. Diese Säuberungsaktion aber kann nur die gewesen sein, von der uns die ceylonesischen Chroniken als von dem

Vorspiel zum Dritten Konzil berichten. Wenn man die Formulierung des Mahāvaṃsa (5, 274), dass nach glücklicher Beseitigung des Schismas durch Ausstossung der Häretiker

saṃgho samaggo hutvāna tadâkāsi uposathaṃ

neben das *saṃghe samage kaṭe* des Ediktes stellt, so wird man kaum bezweifeln, dass der König und der Bericht des Mahāvaṃsa von dem gleichen Ereignis sprechen. Und schon Hultzsch zitiert aus der historischen Einleitung von Buddhaghosas Sāmantapāsādikā die Stelle, die im Rahmen einer Prosa-Paraphrase des Mahāvaṃsa-Berichtes angibt, der König habe den von ihm ausgestossenen Häretikern weisse Gewänder gegeben, ihnen also das gelbe Ordenskleid genommen.[5] Das Gleiche steht – ebenfalls schon von Hultzsch zitiert – in dem von Bischof Bigandet übersetzten burmesischen Manuskript: "Those whose doctrine and observances were found to be at variance with the Pitagat were expelled from the assembly, stripped of the canonical robe, and compelled to resume the white dress."[6] Der Mahāvaṃsa hat gerade diesen uns als Parallele zu der Bestimmung des Ediktes so wichtigen Zug weggelassen;[7] dass er aber alt ist, beweist die entsprechende Stelle des Dīpavaṃsa (7, 53):

theyya-saṃvāsa-bhikkhuno nāseti liṅga-nāsanaṃ,

"... the king destroyed the Bhikkhu emblems of those who had furtively attached themselves (to the saṃgha)" (Oldenberg). Mit dem *liṅga* ist selbstverständlich zuallererst das Ordensgewand gemeint.

Über das "Konzil von Pāṭaliputra" schreibt V. A. Smith in einem Abschnitt der *Oxford History of India* (2. Aufl., S. 100 f.), den A. L. Basham in der 3. Auflage (1958) unverändert belassen hat (S. 123f.): "The Ceylonese stories, written many centuries after the events described, have no just claim to be regarded as authorities superior to the words of Aśoka, who never mentions either the saint [Tissa] or the council, while emphatically presenting all the measures taken for the furtherance of religion as having been initiated by himself. I believe Aśoka's word. The Council of Pāṭaliputra may be accepted as a fact, because it is vouched for by Indian as well as Ceylonese tradition. But, in my opinion, the monks have dated it wrongly. The probability is that it was convoked

[5] ... *tesaṃ setakāni vatthāni datvā uppabājesi* (Oldenberg, *Vinaya-Piṭaka*, Bd. III, S. 312).
[6] *The Life and Legend of Gaudama*, 4th ed. (London, 1911), Bd. II, S. 139.
[7] Blochs Angabe, er stehe Mahāvaṃsa 5, 270, dürfte auf zu flüchtigem Ausschreiben von Hultzschs Anmerkungen beruhen.

towards the close of the reign of Aśoka, after the publication of his principal sets of inscriptions, the Fourteen Rock Edicts, and the Seven Pillar Edicts. It may have been the occasion for the promulgation of his latest known records, the Minor Pillar Edicts, which deal specially with the deadly sin of schism, although those documents do not refer expressly to the council."

Zu Smiths Angabe, das Konzil von Pāṭaliputra sei durch indische *und* ceylonesische Tradition bezeugt, ist zu bemerken, dass wir nach Frauwallner[8] zweierlei unterscheiden müssen: 1) das "eigentliche Konzil von Pāṭaliputra" (S. 220), das, in sehr widerspruchsvollen Berichten nur recht undeutlich bezeugt, im 2. Jahrhundert nach dem Nirvāṇa, also lange *vor* Aśoka, stattfand und das "einst zum grossen Schisma in der Gemeinde [zwischen Mahāsaṃghikas und Sthaviras] geführt hatte", und 2) "die Synode der Pali-Schule in Pāṭaliputra", die nur von der Pali-Tradition überliefert und von ihr als "Drittes Konzil" (*tatiya-saṃgīti*) bezeichnet wird. In seiner Untersuchung dieser Pali-Tradition erwähnt Frauwallner merkwürdigerweise die Aśoka-Inschriften, speziell das Schismen-Edikt, überhaupt nicht; er kommt aber (S. 258) "zu dem Schluss, dass in dem Konzil von Pāṭaliputra, von dem die ceylonesischen Quellen berichten, genau so wie im Konzil von Kaśmīr, die örtliche Synode einer einzelnen Schule zu sehen ist, und dass dem legendenhaften Bericht hier wie dort historische Vorgänge zugrunde liegen. Doch wurde diesen Synoden von ihren Schulen besondere Bedeutung beigelegt, weil sie für die Geschichte der Schule von grosser Wichtigkeit waren, und daher wurde ihnen auch der Charakter von Konzilen zugeschrieben und sie als solche gezählt."

Dagegen hat P. L. Eggermont in seinem Buche *The Chronology of the Reign of Asoka Moriya* aus dem Fehlen einer ausdrücklichen Erwähnung in Aśokas Inschriften sowie bei Tāranātha und im Aśokāvadāna geschlossen, dass – im Gegensatz zu der ihm in den Palitexten vorausgehenden Säuberungsaktion – das "Konzil von Pāṭaliputra" eine Fiktion sei. (S. 118 f.): "There is not a single Asoka inscription that can confirm or deny the historicity of this Council. The Pāli sources are the only ones that extensively deal with this Council. Tāranātha and the Aśokāvadāna only deal with a reception of the Saṃgha by Asoka, whereas in the Mahāvaṃsa the Council is mentioned. – From the fact that the inscriptions are silent about a Council, the conclusion should not ex silentio be drawn that no Council was held at all. As the purge probably took place after the 31st year of reign of Asoka, it is a matter of course that the

[8] "Die buddhistischen Konzile", *ZDMG*, 102, S. 240 ff.

inscriptions, the last-dated of which engraved was in the year 26 after the Abhiseka, should be silent about a Council which – if the tradition should be true – must have been held immediately after the purge. Indeed, if the Saṃgha was purged at the order of Asoka, there must have been an instruction for guidance to find out whether the monks adhered to the doctrines which Asoka considered just or not. This instruction must have drawn up centrally somehow. ... If we must believe the only source that we have of the Council, Asoka would have been a Theravādin. – But this source originates from Ceylon, a country that was beyond the pale of authority of Asoka. Supposing that the story of a Council at Pāṭaliputta should be true, this need not even mean that this was a Council in the spirit of the Theravāda. I arrive at the negative result that we are not informed about Asoka's instructions for the purge of the Saṃgha. – Summarizing I conclude that the data of the Asoka-inscriptions sufficiently illustrate the *circumstances* which according to the tradition of the Pāli-sources led to the third Buddhist Council of Pāṭaliputta, but fail to prove the *historicity* of the Council itself." Die Fiktion des Dritten Konzils geht nach Eggermont zurück auf den "author Z" des Dīpavaṃsa (S. 175): "*The author Z is the great Ceylonese reformer.* It is he who ... suggested the *fiction* that a third Buddhist Council had taken place at Pāṭaliputta." (S. 176): "*The greatest reform by the author Z, however, is the incorporation of the third Buddhist Council of Pāṭaliputta into the tradition of Asoka's reign.*" (S. 177): "For the debate with the other sects the construction of the author Z was of the utmost importance. *The Theravāda could now claim a historical Council.*" (S. 3): "The observations in these separate parts [Kap. II, IV, V, Supplement IV] are in themselves not conclusive enough to support my view that this Council is a historical fiction, if not a falsification. But together they form conclusive evidence."

Obwohl also Eggermont richtig erkannt hat, dass das Schismen-Edikt und der Pali-Bericht von der Säuberung des Ordens nicht zu trennen sind, dass letztere also historisch sein muss, behauptet er doch, dass das an die Säuberung anschliessende Konzil ("Synode") unhistorisch und eine spätere Fiktion sei. Aber lassen sich die beiden Teile des Pali-Berichts wirklich so trennen?

Lamotte vermeidet in seiner *Histoire du Bouddhisme Indien* (Louvain, 1958) eine klare Äusserung über die Geschichtlichkeit des Konzils. Er bemerkt aber (S. 299) offenbar zustimmend, Kern in seinem *Manual of Indian Buddhism* (S. 110–112) entdecke in dem Bericht von dem Konzil nur einen Wust von Unmöglichkeiten und eine Anhäufung dogmatischer Fabeln. Er verweist in einer Anmerkung summarisch, aber anscheinend

ebenfalls zustimmend, auf Eggermont und Frauwallner und fährt fort: "On remarquera simplement que l'intervention directe d'Aśoka dans l'épuration du Saṃgha convient mal à un souverain qui fit profession dans ses édits de soutenir impartialement toutes les confessions et nomma des surintendants de la Loi pour veiller à leurs intérêts particuliers." Endlich schliesst er aus dem Umstand, dass nur die Pali-Quellen das Konzil erwähnen, es handle sich um die lokale Tradition einer einzelnen Schule, der singhalesischen Theravādins. Unser Schismen-Edikt erwähnt er im Zusammenhang mit dem Konzil nur bei seiner einleitenden Wiedergabe des Pali-Berichts, wo er sagt, Aśoka habe den Häretikern weisse Kleider angelegt und sie aus dem Orden gestossen "conformément à sa décision promulgée dans l'édit de Kauśāmbī". In Wirklichkeit ist die zeitliche Reihenfolge natürlich genau umgekehrt: der König teilt, *nachdem* er die Häretiker weiss bekleidet und exkommuniziert hat, diese Massnahmen seinen Beamten zur Nachachtung für künftige Fälle mit.

Es bleibt die für uns in der Tat ärgerliche Tatsache, dass das Schismen-Edikt nur die Säuberung, nicht die anschliessende Synode erwähnt. Aber bei aufmerksamer Lektüre des (von Eggermont teilweise nicht richtig gewürdigten) Pali-Berichts können wir es eigentlich gar nicht anders erwarten.

Wir lesen dort (Mahāv. V 265–276), dass der König sich zunächst von Tissa noch einmal genau die Lehre darlegen lässt. Dann zitiert er die Häretiker einzeln in ein abgeschlossenes Zelt (*sāṇi-antare*), wo er mit Tissa zusammen sitzt, examiniert sie über die von ihnen vertretenen Lehren (Śāśvatavāda usw.) und exkommuniziert sie, 60.000 an der Zahl. Nach ihnen erscheinen die rechtgläubigen Bhikkhus und vertreten auf Befragen den Vibhajyavāda. Der König vergewissert sich durch eine Rückfrage bei Tissa, dass das tatsächlich die Lehre Buddhas sei. Über Tissas "Ja" hocherfreut, bittet er diesen, der Saṃgha möge, nachdem er nun gereinigt sei, den (der Irrgläubigen wegen sieben Jahre lang nicht möglich gewesenen) Uposatha halten; er gibt den Saṃgha in Tissas Obhut und kehrt in die Stadt zurück.

Dieser Bericht macht deutlich, dass (wie Majumdar, *a.a.O.*, S. 286 ganz richtig hervorhebt) der Saṃgha sich in einer Krise befand, die er aus eigener Kraft nicht mehr meistern konnte. Daher greift der König helfend ein. Wie notwendig der Einsatz seiner Autorität war, zeigt der bei Bigandet auf die Wegnahme der Mönchsgewänder und die zwangsweise Anlegung weisser Kleidung folgende Satz: "The presence of the king silenced all murmurs, and rendered any attempt at resistance

impossible." Anderseits zeigt sich Aśoka peinlich bedacht, sich keine geistliche Autorität anzumassen und sein Eingreifen auf das unbedingt Notwendige zu beschränken: während er die Häretiker ausstösst, sitzt Tissa neben ihm, und Buddhaghosa bemerkt, der König habe die Ketzer als solche erkennen können *paṭhamaṃ eva samayassa uggahitattā*, weil er zuvor den Dharma (von Tissa) gelernt hatte. Und mit der vollzogenen Reinigung ist seine Rolle ausgespielt: er kehrt befriedigt aus dem Aśokārāma in die Stadt zurück und überlässt alles Weitere Tissa. Mit keinem Wort ist angedeutet, dass er die Synode auch nur angeregt habe. Mag man immerhin unterstellen, dass er an ihrem Zusammentritt doch nicht ganz unbeteiligt gewesen sei, so ist es aber anderseits selbstverständlich, dass der "gereinigte" (*visodhito*) Saṃgha auch seinerseits das dringende Bedürfnis hatte, die von ihm vertretene einzig richtige Lehre zu kodifizieren, um ähnliche Krisen in der Zukunft auszuschliessen. Der König aber nimmt – jedenfalls nach dem Pali-Bericht – hieran keinerlei Anteil; er hat nur bei der Ausstossung der Häretiker sehr notwendige Hilfsstellung gegeben.

Ganz genau dazu passt, dass das Schismen-Edikt nur die Säuberung, nicht die anschliessende Synode widerspiegelt. Mit dieser letzteren seine weltlichen Behörden zu befassen, sieht der König gar keinen Anlass. Er teilt ihnen nur die vollzogene Säuberung mit als Begründung der für die Zukunft zur Vermeidung einer Wiederholung angeordneten Massnahmen, die offenbar genau den soeben von ihm selbst ergriffenen entsprechen sollen. Die in Pāṭaliputra abgehaltene Synode ist für ihn eine innerkirchliche Angelegenheit, die die weltlichen Behörden nichts angeht.[9] Gleichzeitig deutet die weite Verbreitung des Edikts bis nach Benares, Kauśāmbī und Malwa daraufhin, dass dem Saṃgha der Vibhajyavādins, der in Pāṭaliputra getagt hatte, wohl doch eine grössere als eine rein lokale Bedeutung zukam.

Ist so die Nichterwähnung des "Konzils" im Schismenedikt ganz natürlich und keinesfalls als Beweis seiner Ungeschichtlichkeit verwertbar, so ist sein Fehlen bei Tāranātha und im Aśokāvadāna noch leichter zu erklären, sobald man nur die Richtigkeit der Pali-Tradition auch darin unterstellt, dass Säuberung und Konzil ein Triumph des Theravāda waren. Das musste Nicht-Theravādins unannehmbar sein. Sie hätten natürlich auch den Theravāda durch die von ihnen vertretene Richtung ersetzen

[9] Daraus, dass dieser Erlass sich nicht an das Volk richtet, sondern an die Mahāmātras (er war vielleicht überhaupt nicht zur Veröffentlichung bestimmt!), erklärt sich auch das Fehlen einer Datierung – genau wie bei den Separatedikten, die ebenfalls, im Gegensatz zu den übrigen Felsedikten, an Mahāmātras adressiert sind.

können; praktisch haben sie den radikaleren Weg beschritten, den Konzilsbericht einfach zu unterdrücken.

Eine andere Argumentation führt zu gleichem Ergebnis: Wenn wir einen Bericht über eine grosse Säuberung des Ordens, die durch das Schismen-Edikt mit voller Sicherheit als historisch erwiesen wird, nur in Theravāda-Quellen literarisch bezeugt haben, dann ist die Annahme unausweichlich, dass die Säuberung, so wie es diese Quellen bezeugen, im Sinne der Theravādins erfolgte – wonach also auch Aśoka selbst ein Theravādin gewesen sein muss.

Von der von V. Smith behaupteten Inferiorität der "Ceylonese stories" gegenüber den ihnen widersprechenden "words of Aśoka" kann nach alledem nicht die Rede sein; ebensowenig wie davon, dass der König alle zur Förderung der Religion ergriffenen Massnahmen nachdrücklich als von ihm ausgehend bezeichne. Das trifft wohl auf Fels- und Säulenedikte, nicht aber auf das Schismenedikt zu.

Da nun die ceylonesische Aśoka-Tradition aus Eggermonts eingehender Prüfung im allgemeinen als die weitaus beste und zuverlässigste hervorgeht, da ferner der Bericht von Schisma, Säuberung und Konzil in jeder Einzelheit (abgesehen natürlich von der Phantastik der Zahlen) inhaltlich wahrscheinlich und sinnvoll ist und das Konzil den geradezu notwendigen Abschluss der Säuberungsaktion darstellt, scheint es mir unumgänglich, es als geschichtlich anzuerkennen und Eggermonts Ergebnisse in diesem ihm nicht unwichtigen Punkte zu revidieren. Da sich dabei aus Eggermonts oben zitierten Ausführungen als Datum des Konzils zwangsläufig ein Zeitpunkt nach dem 31. Regierungsjahr ergibt, bedarf auch der abweichende Ansatz der Ceylonesen neuer Untersuchung. In diesem Punkte behält also V. Smith (s. oben) Recht; seine Annahme, dass das Konzil Anlass des Schismenedikts gewesen sei, haben wir nur leicht dahin zu modifizieren, dass dieser Anlass nicht das Konzil selbst, sondern das von ihm nicht zu trennende notwendige Vorspiel der Säuberung des Ordens war.

Auch wenn es sich nur auf die "örtliche Synode einer einzelnen Schule" (bezw. die ihr vorangehende Versammlung der Theravādins und ihrer Widersacher) beziehen sollte (was aber immerhin zweifelhaft erscheint), bleibt das Schismenedikt eine hochwichtige Quelle für die Geschichte des Buddhismus. Was aber bedeutet es für die Geschichte Aśokas? Wie, so lautet die schon in den oben zitierten Äusserungen Lamottes angeklungene Frage, die es uns stellt, verträgt sich das scharfe Durchgreifen des Königs gegen die Häretiker, das er seinen Beamten zur Nachachtung mitteilt, mit der berühmten Toleranzpolitik insbesondere seines 12.

Felsedikts? Majumdar (a.a.O. S. 286) stellt einen krassen Gegensatz fest zwischen dem "liberal spirit" des Toleranzedikts und der "rigid sectarian attitude" von Kś., Sā. und Sn., welch letztere für die letzten Regierungsjahre des Königs charakteristisch seien. Wesentlich weiter geht – offenbar ohne Majumdars Ausführungen zu kennen – Eggermont. Er stellt (S. 117 f.) das Schismenedikt in den Zusammenhang eines Lebensabends, in dem Aśoka Fehlschlag auf Fehlschlag erleidet und "had continually to struggle with the reaction to the policy which he had so successfully carried out in the beginning of his reign. It is my impression that particularly the Nirgranthas played an important role in this. Is it possible that the story of the outrage on the Bodhi tree in Asoka's 31st year of reign has a symbolic meaning and does it refer to the great difficulties which the Saṃgha had to sustain? Does the subsequent recovery of the Bodhi tree refer to counter-measures of Asoka, so that the unity in the Saṃgha was restored? In that case the riddle of the Schism Edict would have been explained. For the harsh measures for the recovery of the Saṃgha are expressed in this Edict. Then it should be assumed that Asoka has liquidated his former policy in the field of religion. Then also the purge of the Saṃgha should be described as the great failure of Asoka's original ideal."

Auch abgesehen von der symbolischen Deutung des Anschlags auf den Bodhibaum und seiner glücklichen Vereitelung, die schwerlich viele Anhänger finden wird, scheint mir der von Majumdar und Eggermont konstruierte Gegensatz zwischen Toleranz- und Schismenedikt nicht überzeugend. Der tatsächlich viel erstaunlichere und umfassendere Gegensatz, vor den uns die Inschriften stellen, ist ein anderer. Obwohl die Rummindei- und Nigliva-Inschriften, das Calcutta-Bairat-Edikt, das Selbstzeugnis der Bekehrung in dem "Kleinen Felsedikt", die Mitteilung der Wallfahrt nach Bodh Gaya im 8. Felsedikt keinen Zweifel daran lassen, dass der König ein eifriger Buddhist war, predigt er in sämtlichen Felsedikten (ausser Calc. Bairat) und in den grossen Säulenedikten einen Dharma, in dem schlechterdings nichts buddhistisch ist:[10] es fehlen irgendwelche spezifisch buddhistische Lehren, es fällt kein buddhistischer Terminus, vom Namen des Buddha zu schweigen.[11] Dennoch sehen wir

[10] Auch nicht etwa die Hinneigung zu Ahiṃsā und Vegetarismus, die nur dem allgemeinen Zuge der Zeit entsprechen (worauf hier nicht mehr eingegangen werden kann).

[11] Wenn Hultzsch (S. XLIX) diesen Dharma "in thorough agreement with the picture of Buddhist morality ... preserved in the Dhammapada" findet, so kommt das nicht, wie er mit Senart meint, daher, dass das Dhammapada eine frühere Stufe des Buddhismus als die meisten buddhistischen Texte, einen "Buddhismus in statu nascendi"

schon in Calc.-Bairat – nach Hultzsch S. XLVII wahrscheinlich der frühesten aller Inschriften – den König lebhaftesten Anteil am Leben und Gedeihen des Saṃgha nehmen und diesem Texte zum Studium empfehlen, die vornehmlich nach dem Gesichtspunkt ausgewählt scheinen, den rechten Wandel der Mönchsgemeinde zu fördern. Es braucht daher keinen Bruch in der allgemeinen Religionspolitik des Königs zu bedeuten, wenn er sich später der vermutlich an ihn herangetragenen Bitte des Saṃgha nicht verschliesst, in einer schweren Krise helfend einzugreifen. Wenn er dabei den Orden durch Exkommunizierung der (von seinem Standpunkt aus gesehen) Häretiker säubert, so bedeutet diese innerkirchliche Massnahme keineswegs eine Verfolgung seiner nichtbuddhistischen Untertanen. Selbst den Häretikern passiert ja nichts als der Entzug der Ordenskleidung und die Ausweisung aus der Wohngemeinschaft der Mönche; und wenn der Orden, selbst mit Unterstützung des staatlichen Apparates, auf Ordnung im eigenen Hause, auf Wahrung der Reinheit seiner Lehre hält, widerspricht dies nicht der Forderung, dass er sich andern Konfessionen gegenüber tolerant verhalten und in Harmonie neben ihnen leben soll, – ganz abgesehen davon, dass sich überhaupt die grossen Fels- und Säulenedikte nicht an die Mönche und Nonnen, sondern vornehmlich an die Laien richten, für die schon die Staatsräson ganz andere Verhaltensregeln empfiehlt.

---

repräsentierte, sondern daher, dass sehr viele der im Dhammapada gesammelten Strophen – ebenso wie fast sämtliche Jātaka-Gāthās – nicht- oder vorbuddhistisches Gemeingut ihrer Zeit sind.

CONTRIBUTIONS TO THE STUDY OF ASOKA'S INSCRIPTIONS

By

L. ALSDORF, *Hamburg*

Abbreviations : (a) Inscriptions : Dh = Dhauli, G = Girnar, J = Jauga
K = Kalsi, ME = Minor Rock Edict(s), PE = Pillar Edict(s), M = Mansel
RE = Rock Edict(s), S = Sopara, Sep. = Separate Edicts of Dh/J, Sh = Sh
bazgarhi, T = Topra, Y = Yerragudi. (b) Books : BLOCH = Les Inscripti
d'Aśoka, traduites et commentées par Jules BLOCH, Paris 1950. HULTZSC
Corpus Inscriptionum Indicarum Vol. I : Inscriptions of Asoka, New edit
by E. HULTZSCH, Oxford 1925. LÜDERS = H. LÜDERS, Epigraphische Beitr
III, IV, quoted from the reprint (revised by the author) in Philolog
Indica, Göttingen 1940. LÜDERS B. = H. LÜDERS, Beobachtungen über
Sprache des buddhistischen Urkanons, aus dem Nachlass herausgegeben
E. WALDSCHMIDT (Abhandl. d. Deutschen Akademie d. Wissensch. Be
1952/10), Berlin 1954.

1. THE NEW SOPARA FRAGMENT OF RE IX

The fragment of S VIII discovered in 1892 by Bhagvanlal INDR
was so small that it could do little more than prove the existence o
version of RE on the Bombay coast. The fortunate discovery of anoth
much bigger and on the whole well preserved, fragment by N. A. GORE
January, 1956, makes it possible for the first time to form an opinion on
true linguistic character of S and on its relation to the other versio
particularly also to the other western version, G.

Unfortunately, the edition of the text by S. N. CHAKRAVARTY in L
Kalā (Nos. 3-4, April 1956–March 1957, p. 107 f.) is so incorrect that it
apt to obscure rather than elucidate the character of the language. T
accompanying photo of an unsatisfactory estampage is difficult to read a
in some places very indistinct. To the kindness of Mr. GORE I owe a ph
of the stone itself which, though not perfect, is on the whole much clear
With the help of these two photos it is possible to correct Mr. CHAKRAVART
numerous mistakes. The most glaring of these is the senseless readi
nitrathaṁ at the beginning of line 6, for which the stone offers a cl
niraṭhiyaṁ, with (eastern) *ṭhi*, not *thi*. According to Ch., the fragm
would contain no fewer than five nominatives sing. neutr. in *-aṁ* (lin
maṁgaraṁ, apapharaṁ, mahapharaṁ; 10 *dānaṁ;* 11 *maṁgaraṁ);* this wo

DCB 17

be an important western feature, but in all five cases as far as I can make out the inscription reads *maṁgare* and *dāne*. L. 9, Ch. reads a nom. *sa[yamo]*; here, the *ya* is quite distinct; the following akṣara, though blurred, is certainly rather *me* than *mo*. The next word is read by Ch. as *baṁhaṇa*; it is a perfectly clear *baṁbhana*, with *bha*, not *ha*, and (eastern) *na*, not (western) *ṇa*. In the following word (line 11) *samanānaṁ*, the *nā* can on no account be read as *ṇā* with Ch.; thus the only two cases of a cerebral *ṇ* disappear. In line 7, Ch. reads *eṣa* with cerebral *ṣ*. Here the dental *s* is quite unmistakable, but it seems to me that we have to read *esā*, not *esa*. I fail to understand how in line 1 *hevaṁ*, and in 5 and 8 *heta*, could have been misread by Ch. as *evaṁ*, *eta*, and *tata*. Line 5, Ch. reads *abaka-janika;* the reading *aṁbaka-janikā* seems to me hardly open to doubt. L. 1 read *Devānaṁ°* and *rāja*, not *°nāṁ°* and *raja*; l. 4 *aṁnāye*, not *°na°*; l. 5. *bahuvidhaṁ* not *°dha*.

I now give a corrected text of the fragment, which, however, still cannot yet be regarded as quite final; some details could, if at all, only be settled by consulting the stone itself.

1. Devānaṁpiye Piyadasi rāja hevaṁ
2. āha : jane ucāvucaṁ maṁgaraṁ karati[1]
3. abādhasi[2] avāhasi vivāhasi pajupadāye pavāsa-
4. si. etāye aṁnāye ca edisāye jane bahū ma(ṁga)raṁ[3] kara-[4]
5. ti. heta cu aṁbaka-janikā bahū ca bahuvidhaṁ ca khudaṁ ca
6. niraṭhiyaṁ ca maṁgaraṁ karaṁti[5]. se kaṭaviye ceva kho maṁ-
7. gare; apaphare ca[6] kho esā. iyaṁ ca[6] kho mahaphare e dhaṁ-
8. ma-maṁgare. heta iyaṁ : dāsa-bhaṭakasi samiya-paṭi-
9. pati, gurunaṁ apaciti, pānānaṁ sayame, baṁbhana-
10. samanānaṁ dāne. esa aṁne ca edise dhaṁma-maṁ-
11. gare nāma. se vataviye[7] pitinā pi putena pi
12. ....

1. Looks like *karaṁti*, but the dot may be accidental. In RE X (A) K, Hultzsch reads *jane......susuṣātu......anuvi[dh]iya[ṁ]tu* (pl.!), but none of the other versions has the plural, and the plate seems to me to bear out Bühler's reading *°yatu* without anusvāra.

2. Ch. : *ābā°*.

3. On the stone, *ṁga* is left out.

4. Looks like *karāṁ;* cf. note 1.

5. Ch. : *karati*.

6. Read *cu ?*

7. Ch. : *°viya*.

On the language of the inscription and its relation to the other versions, Ch. only remarks : " A noteworthy feature is the use of *r* throughout in place of *l*." The use of *r* not only in *rāja, karati, nirathiyaṁ, gurunaṁ* (and, in RE VIII, *rati* and *hiraṁna*), but also in *maṁgara* and *phara* (for which G Sh M have *maṁgala* and *phala*) is indeed the most striking characteristic of S. *maṅgala* occurs in the Ṛgveda; about *phala* cf. LÜDERS, Philol. Indica p. 179 ff., particularly p. 188. There can be no doubt that in both words the *l* is old and genuine; forms with *r* are unknown elsewhere. It is, therefore, most unlikely that any spoken dialect should have used *maṅgara* and *phara*. These forms can only be regarded as "hyper-palisms"; but we have to note that apart from the indiscriminate change of *l* to *r* the S text (of RE VIII as well as of IX) is in pure eastern language—in sharp contradistinction to G which is a real, though quite imperfect, translation and which, unfortunately, must remain our only source for the true western dialect. The new fragment of S is still too small to make a final statement advisable; yet it looks as if somebody (perhaps misunderstanding directions given to him ?) had mechanically changed every *l* found in an eastern original[8], leaving for the rest that original unchanged.

The nearest relative of S is K with which it agrees in almost every detail without, however, sharing its mistakes : for *pajopadāne* (cf. below p. 262) it has the correct *pajupadāye* (3), and it has *kaṭaviye* (6) where K leaves out the final *ye*. L. 7 it has the eastern *e* where K writes *ye*, and in the same line we have the remarkable eastern spelling *samiya–* where K has *samyā–* and even Dh J write *saṁmyā* without the epenthetic *i*. On the other hand S writes consistently *edisāye* (4) and *edise* (10) while K alternates between *edisāye* and *heḍise*. L. 9 f. we have *baṁbhana-samanānaṁ* as against the reverse word-order in all versions except G. That this may be more than mere chance is suggested by RE VIII where in section (E) we have exactly the same situation : six versions (including Y[9]) have *samana-bambhanānaṁ*

8. It should be noted that where G has an old unassimilated *r* in *Priyadasi, pravāsa, pratipati,* S has the eastern assimilated forms.

9. How the most important Y version of RE, discovered in 1929, could evade even provisional publication for three decades is a mystery. All that is available of it is a short article by Rai Bahadur Daya Ram SAHNI in the Annual Report 1928-29 of the Archaeol. Survey (pp. 161-167), accompanied by three plates. The second of these is an excellent photo of the boulder on which RE IV, VIII and X are incised, and from that photo it is quite possible to decipher these three edicts. An examination of the text thus obtained fully confirms SAHNI's statement (p. 163) : "The text comes nearest to that of the Kālsī recension but differs in some respects from the Dhauli version." The language, in contradistinction to Y ME, is purely eastern, and, as SAHNI informs us and an examination of X confirms, Y does not share the misuse of *ś* and *ṣ* found in K X–XIV. As Y RE are not yet officially published, I refrain from giving here a provisional text based on insufficient material; I shall, however, make use of Y IV, VIII, and X wherever desirable. [cf. the addenda below p. 274]

(or dialectal variants), S and G alone reverse the order.[10] But this remains a solitary agreement : none of the other numeral and considerable textual variants of G is shared by S. Particularly significant is the agreement between S, K and M in *aṁbaka-janikā* (K : *–janiyo*) as against Dh *ithī*, Sh *striyaka*, G *mahiḍāyo*. In two more cases S agrees with the group K Sh M against Dh/J and G : at the beginning of the second sentence Dh G read *athi jane / asti jano* while no other version has *asti / athi*, and for the gen plur. *pānānaṁ* (S line 9) only J (Dh is lost) and G have the loc. plur. *pānesu / pāṅesu*.

The tiny fragment of S RE VIII is not only linguistically fully consistent with what we have found in IX; it testifies to the same close relationship between S and K (and Y !) : S *nikamiṭha*, K *nikamithā*, Y *nikamitha* : Dh *nikhami*, Sh M *nikrami*, G *ayāya;* SKY *heta iyaṁ hoti* : Dh J *tat'esa hoti*, Sh M *atra iya(ṁ) hoti*, G *et'ayaṁ hoti*.

2. THE RELATIVE AUTHORITY OF THE DIFFERENT VERSIONS OF RE

In 1881, Emile SENART wrote in the first chapter of his *Inscriptions de Piyadasi* (vol. I p. 41 f.) : "The Girnar text is by far the most correct; it is on the whole the best preserved........it is also the one of which we possess the most numerous and surest revisions; in fact the only one of which our knowledge may by now be said to be definitive. Of all versions, it has so far been studied most, and it is still the one that must serve as the base for the interpretation. These are the conditions that have determined me to present our monuments as I have done, reproducing the Girnar text by itself and having it followed by the texts of the other versions....".

These words of the great French indologist, well justified at the time when they were written, and the consequent method adopted by him have exercised a lasting influence and seem to have remained a determining factor in Aśokan studies to this day. In HULTZSCH's magnificent work, G comes first throughout—in the series of grammars, in the presentation of texts, in the synoptical text of RE; BLOCH, in his synoptical text, follows his example. A. C. SEN (*Aśoka's Edicts*, Calcutta 1956), giving one version only, selects G except where it is too much damaged; and, as we shall see

10. There are two more cases where G alone has the brahmins first while the other versions (IV (A) : K Y Sh M Dh; XI (C) : K Sh M) begin with the *samanas*. But III (D) all six versions (Dh J K Sh M G) have *bambhana-samanehi* etc., while IV (C) Dh and Y agree in *samana-bambha°* against the reverse in K Sh M G. Finally, XIII (J) K and M (the only versions available) read *baṁhmane cā ṣamane cā / bramaṇe ca śramaṇe......*, and T VII (HH) we have *bābhana-samanesu*. This shows that with the exception of G (which has always *bāmhaṇa* first) none of the versions is consistent as to the order of the compound, so that after all we had better not attach too much importance to the coincidence of G and S in this point.

below, in some of the most recent articles dealing with some difficult passages the author as a matter of course is content to quote the G text, first or exclusively, and to use it as the base for his discussions and interpretations.

This procedure, natural and perhaps inevitable eighty years ago, can no longer be justified at the present stage of research. It is methodically quite wrong and in practice often blocks the way to a full understanding of Aśoka's original meaning and to a correct appreciation of the relation of the different versions. There can be no doubt that it is Dh and J—relegated to the last place by HULTZSCH—which, as pointed out long ago by LÜDERS (p. 325), "are nearest to the original not only linguistically but also as to their contents." They cannot, of course, be regarded as the actual originals from which the other versions were translated; but for most practical purposes they may indeed be treated as originals, while the other versions, particularly G, can sometimes only teach us how their redactors understood, or misunderstood and distorted, the King's words. It is quite wrong even to treat, as e. g. FILLIOZAT (see below) and BLOCH do, all the versions as of equal authority. The combined testimony of Dh and J outweighs that of all other versions taken together; the same is true even of either Dh or J alone unless it can be shown that we have to do with a clerical error. Next in authority come Y, S and K, of which the former two are probably slightly superior as they seem to contain fewer mistakes than K which, particularly from X onwards, is very faulty. These three versions have a great many textual variants in common with Sh and M; thus, Y, S, K, Sh, M seem to reflect a common original (a "recension") differing from the original(s) of Dh J G in many minor and a few major points (the most notable case being the end of RE IX).[1] In a synoptical text, therefore, Dh J should stand first to be followed by Y, S, K, Sh, M (in this order), while the western, and most independent and divergent, version G should come last.

I shall give two illustrations of what I have said so far; many more could be added.

1. RE V (D) the King states that he has done much kalyāṇa (Dh *se me bahuke kayāne kaṭe*) and continues : Dh J *taṁ ye me putā va natī va palaṁ ca tena ye apatiye me āva-kapaṁ tathā anuvatisaṁti, se sukaṭaṁ kachaṁti.* This is as clear as could be desired. *taṁ* (acc. !) refers to the King's doing *kayāna: ye* corresponds to *se=tad* ("then"); whether we take it as *yad* in the sense of *yadi* or (less probable) as a nom. plu. masc., it opens a conditional clause and we have to translate : "If my sons or grandsons and

1. No systematic, comprehensive investigation of the relation of the different versions (apart from the purely linguistic aspect), of their true textual variants, their translation technique and the mistakes committed in translating has so far been undertaken; it is urgenty needed.

beyond them (lit. that) my descendants until the (end of the) kalpa will follow this (my doing *kayāna*) in the same manner *(tathā)*, then *(tad)* they will do well." All the other versions have misunderstood the first *ye*, taking it in the same sense as the second *(ye apatiye me)* and omitting it as seemingly superfluous : thus destroying the clear and necessary conditional character of the dependent clause. HULTZSCH translates the latter, in identical wording for K Sh M G, as a relative clause, but his "those who", though he does not put it in brackets, is not found in K M G; Sh alone retains *ye* but shifts it to before *anuvaṭiśaṁti*, at the same time changing *se* to *te* : here the change from conditional to relative clause is actually and consistently made, but there can be no doubt that this change is secondary and due to imperfect understanding of the original. It is G, however, which completely mismanages the sentence. The translator, misunderstanding *se = tad* for *se = so* and changing the order of *tathā* and *anuvatisaṁti*, forms a new principal sentence *tathā so sukataṁ kāsati* "thus he will perform good actions", not bothering about the flagrant incongruity of his sing. *kāsati* with the preceding plurals. No doubt he was also misled (as pointed out by MICHELSON, cf. HULTZSCH p. 9 n. 4) by the following sentence where the King himself shifts to the sing. : Dh *e heta desaṁ pi hāpayisati se dukaṭaṁ kachati*, correctly rendered in G by *yo tu eta desaṁ pi hāpesati so dukataṁ kāsati.*[2] But the mistranslation of *se = tad* by *so* in G is not without parallel. *se=tad* is frequently used at the beginning of sentences in an adversative sense, e. g. RE I (G) : "(Formerly many lakhs of animals were daily slaughtered for curry), *se aja adā iyaṁ dhaṁmalipi likhitā tiṁni yeva pānāni ālaṁbhiyaṁti,* but now after this dhammalipi was written only three animals are killed;" here G which usually renders this *se* by *ta* has left it untranslated. Similarly RE IV (B) : " (In former times there was plenty of *pānālaṁbha* etc.), *se aja....*, but now (thanks to the king's *dhaṁmacalana* all this has radically changed);" RE V (I) : ("In the past there were no *dhaṁma-mahāmātā), se tedasavasābhisitena me dhaṁma-mahāmātā nāma kaṭā,* but when I had been anointed thirteen years, I created (officers) called dh.'; RE VI (C) : "In times past neither the disposal of affairs nor the submission of reports at all times did exist before, *se mamayā kaṭe,* but I have ordered it." With exactly the same usage, the king in RE VIII contrasts the vihāra-yātrās of former kings with his own pilgrimage to Bodh Gayā : (C) *se Devānaṁpiye Piyadasi lājā........nikhami Saṁbodhi :* but here G, misled by the adjoining nominative *Devānaṁpiye*, mistranslates *se* by *so*—an evident mistake.[3]

2. The sentence is destroyed in J, and here the unanimous and necessary *tu/cu* of all other versions points to an akṣara having been left out in Dh.

3. HULTZSCH has committed the same mistake in RE XIII (D). The text of the relevant passage is preserved in K and Sh only. In (C), the king states that

To return to RE V (E), BLOCH remarks on it (p. 102 n. 4) : "G's syntax is bizarre : *apaccaṁ* sing., *anuvattisare* (sic !) plur., *so......kāsati* sing.; the verb in the plural suggests that a ready-made formula may be enclosed." All these speculations are idle and beside the point which is that DH J alone give a completely clear, logical and satisfactory text while all deviations of the other versions can be plausibly explained as due to imperfect understanding or translation.

2. My second case concerns the much-disputed passage RE IV (B) (C) dealing with *bheli-ghosa, ahodhaṁma-ghosa* and the various spectacles such as *vimānas*, elephants, *agikaṁdhas* etc. shown to the people. The meaning of the passage seems to me to be finally settled by J. FILLIOZAT in his article "Les festivités du Dhamma chez Asoka" (Journ. As. 1957), but there remain doubts as to the grammatical construction which differs in the different versions. FILLIOZAT quotes (of course) the G text and after arguments which cannot be repeated here arrives at the following translation : "At present, thanks to the practising of the Dhamma by the king, the friend of the Gods with the friendly look, there is the sound of drums, the sound of 'Oh the Dhamma !' Showing to the people presentations of divine mansions, presentations of elephants, pieces of fire and other divine spectacles, that which formerly during many centuries had not existed at present prospers by the instruction on the Dhamma of the king...... : abstention from murder, abstention from harming living beings......" This translation is, as remarked above, based on G which reads : *ta aja Devānaṁpiyasa Priyadasino rāño dhaṁma-caraṇena bherī-ghoso aho-dhaṁma-ghoso vimāna-darsaṇā ca hasti-dasaṇā ca agi-khaṁdhāni ca añāni ca divyāni rūpāni dasayitpā janaṁ yārise bahūhi vāsa-satehi......*The two nominatives *-ghoso* are indeed supported by YK *ghose* and Sh *ghoṣe* (M : *ghoṣa*); Dh alone (J is lost) has twice the unmistakable acc. sing. *-ghosaṁ*. Besides, the first two *ca* are found in G alone; all the other versions have only the last (*aṁnāni ca*).

Commenting on these differences, FILLIOZAT says (italics mine) : "We can....observe that *the reading of Dh is isolated* and that it appears to be *less good than the others*. Indeed if the absence of *ca* can be

(continued)
now after the conquest of Kalinga he "is devoted to a zealous study of morality, to the love of morality, and to the instruction (of people) in morality" (HULTZSCH's translation). He continues : K *ṣe athi anuṣaye Devānaṁpiyaṣā vijinitu Kaligyāni. avijitaṁ hi vijinamane*....Sh *so asti anusocana .Devānapriyasa vijinitu Kaligani; avijitaṁ hi vijinamane*.....HULTZSCH translates : "This is the repentance of D. on account of his conquest of (the country of) the Kalingas. For....while one is conquering...." There can be no doubt that *ṣe/so* is not a nom. sing. masc. (*so 'nuśayaḥ*) or neutr. of the pronoun (*tad anuśocanam*) but the "sentence-connecting particle" (smaller St. Petersburg Dict.) *tad*. We have to translate : "Now (or, namely; or, for) D. repents of his conquest of Kalinga (lit. there is repentance of D. having conquered K.); for......"; this translation yields a decidedly better context.

explained because the sounds of the drum etc. are not of the same order as the visual spectacles, still it seems not very probable that the original of the edict should have put in the same enumeration sounds and spectacles stating that both had been 'shown'. In any case, the *isolated reading* creating this slight difficulty *does not have the same authority as the totality of the others* which separate the group of the three words in the nominative from the sequel in the accusative."

I am on the contrary fully convinced that the clear and unequivocal text of Dh is the original one even if, on examination, it should be found slightly inferior : in that case the text of the other versions would have to be regarded as a successful improvement. I shall, however, try to show that the Dh text is by no means "less good" but rather better than the others.

That a writer or speaker (e. g. a king dictating to a scribe) arriving at the end of a long enumeration and having, as it were, somewhat lost sight of its first members should use a verb suited very well to the last, but badly to the first items of his list seems to me not unnatural and, if not excusable, at least quite understandable. But the resulting incongruity is not likely to go unnoticed, and apparently modern indologists were not the first to notice it : it seems not improbable that it was just this incongruity that led the redactors of the other versions to alter the text. But did they really improve it ? I do not think so. I feel certain that HULTZSCH's sections (B) and (C) are originally intended as one sentence (*se aja....lājine dhaṁmacalanena.....* (accusatives) .... *dasayitu munisānaṁ ādise .... na hūta-puluve, tādise aja vaḍhite....anālaṁbhe pānānaṁ* etc.), and that it is wrong to cut this sentence in two, whether the full stop is placed (with HULTZSCH) after the absol. *dasayitu munisānaṁ* (G *dasayitpā janaṁ*) or (with FILLIOZAT) after *ahodhaṁma-ghoso.* HULTZSCH had at least a verb for his first sentence in the alleged *aho = abhūt;* but after FILLIOZAT's article nobody will, I hope, return to that erroneous explanation[4], and so FILLIOZAT's first sentence is left without any verb (FILLIOZAT supplies a "there is", not found in the text), which is very hard and makes the division of (B) (C) in two sentences utterly improbable. In spite of the undeniable incongruity of sounds as objects of "to make see, to show", the Dh text is decidedly superior to the others and unmistakably the original one.

3. "VIYAPAṬASE"

According to HULTZSCH's Grammar of the PE (p. CXVI), in the nom. plur. masc. of bases in *-a* "the Vedic termination *-āsaḥ* is preserved in *viyāpaṭāse* (Delhi-Topra, VII, lines 25, 27)." Further, in a note on

4. Which would perhaps never have been proposed had the superior authority of Dh been duly realized and taken into account.

RE V (K) Dh (p. 87 n. 3) HULTZSCH writes: "Here, and at the end of section L, FRANKE (VOJ, 9, 349 f.) joins *viyāpāṭāse* into one word, and takes it as an equivalent of the Vedic nominative plural in *-āsaḥ*. In the PE VII, Y (twice) and CC, *viyāpaṭāse* actually occurs. But, as pointed out by MICHELSON (AJP, 32.442 f.), the case may after all be different at Dhauli, because the other versions have *te* in the place of *se*." *viyāpaṭāse* as one word is also printed by LÜDERS p. 329, and M. A. MEHENDALE says in his Historical Grammar of Inscriptional Prakrits (Poona 1948), p. 28 : "T twice gives the ending *-āse* (<Vedic *-āsaḥ*) cf. *viyāpaṭāse.*" And lastly, BLOCH writes (p. 58 f.) : "In three passages (twice at T 7, line 25; and at Dhauli V), with the same verbal adjective, the ending *-ā* is followed by *se*. Where Dh has *viyāpaṭā se*, the other recensions have *viyāpaṭā te*, and *viyāpaṭā* alone is read further down. This induces us to separate *se* and see in it the pronoun such as it is exceptionally found in the Jain Canon (PISCHEL p. 299); one would like to recognize in it the equivalent of the Greek *hoi*; but *hoi* was created within the Greek language (cf. WACKERNAGEL-DEBRUNNER, KZ. 67, p. 175). As a matter of fact, in the T phrase the presence of a pronoun (*te* or *ete*) makes it difficult to look for another pronoun in *se* : this has led to reading together *viyāpaṭāse*, which would yield the equivalent of the poetical Pali form *dhammāse*. One can hardly see the reason which would have determined the use of this poetical or hieratic form for this sole word, and in this context. On the other hand, in the immediately following passage at T we find four times *viyāpaṭā hohaṁti:* which makes it tempting to conjecture in *viyāpaṭā* (*ā*)*se* the trace of a verbal form akin to the past of the verb "to be" *āsi* which has survived isolated in Middle Indian, cf. BSL. XXXIII, 55."

As neither HULTZSCH nor BLOCH gives a full description of the facts, these may be briefly re-stated. In RE V and the relevant portion of T VII, the King enumerates the various duties of his dharma-mahāmātras, telling us with what or whom (loc.) and for what purpose they are *vyāpṛtāḥ;* for some passages, the more detailed T version can serve as a commentary to the RE. In the Dh version of the latter, we find (in HULTZSCH's text), in exactly the same context, first *viyāpaṭā* (sect. J), then twice *viyāpaṭā se* (sect. K and L), then again twice *viyāpaṭā* (M, N). In T VII, there occur, always in the same context as in the RE, twice *viyāpaṭāse* (Y), four times *viyāpaṭā hohaṁti* (Z), once *viyāpaṭā* (AA), once more *viyāpaṭāse* (CC) and finally another *viyāpaṭā hohaṁti.*

From these facts, two conclusions may or must be drawn.

(1) If we "join *viyāpaṭāse* into one word" thrice in T VII, it is difficult to avoid doing the same (with FRANKE !) in the two passages of RE V Dh; that HULTZSCH felt this is suggested by his rather diffident wording "......the case *may after all* (italics mine) be different at Dh."

(2) But are we at all to believe that the king, without any apparent reason, in the most arbitrary way, alternates in two relatively short passages and in identical grammatical contexts between *viyāpaṭā* (9 times) and *viyāpaṭāse* (5 times)?

We may add that the difficulty of explaining *se* in the two Dh passages as nom. plur. of the pronoun (= Skt. *te*) is passed over by HULTZSCH who merely records in his Dh and J Grammar (p. CVI) "*te, se*" as forms of the nom. plur. of *ta-* without comment or reference. BLOCH, very rightly rejecting his own fanciful comparison with Greek *hoi*, refers us to the nom. plur. *se* taught by PISCHEL § 423. Of the three instances quoted by PISCHEL, the first (Āyāraṅga 1, 4, 2, 1) is a bad reading rejected by SCHUBRING who, in his critical edition, prints *te*. The second is Sūyagaḍaṅga 2, 4, 10 : *ii khalu se asanniṇo vi sattā ahonisiṁ pāṇāivāe uvakkhāijjanti* (JACOBI, SBE XLV p. 404 : "Thus even senseless beings are reckoned instrumental in bringing about slaughter of living beings....."). In two parallel passages, the Viyāhāpannatti reads (19, 3 and 20, 1) "*te ṇaṁ bhante jīvā kiṁ pāṇāivāe uvakkhāijjanti*", and on the strength of these passages SCHUBRING (with whom I was able to discuss the question) considers the *se* of Sūy. as a mere mistake for *te*. I agree with him; in no case can this solitary instance prove the existence of an otherwise unheard-of nom. pl. masc. *se*. PISCHEL's third reference : "Mṛcchakaṭika 167, 1" [STENZLER's ed. !] is to a passage in the 10th act of that play : the śakāra, before asking Cārudatta publicly to confess his guilt because the townspeople do not believe the proclamation made by the two cāṇḍālas (*ṇa pattiādi eśe paulajaṇe*), says svagatam : *kadhaṁ, śe* (v.l. *eśe*) *ṇa pattiānti paulā*. It is true that, as PISCHEL remarks in note 4, *śe/eśe* cannot be gen. sing.; neither, however, is it nom. plur. masc., but acc. sing. neutr. = *tad* : "Why, the townspeople do not believe that" (i.e. the immediately preceding third proclamation by the cāṇḍālas). PISCHEL himself, on the very same page, quotes several instances of *śe* = *tad*, *eśe* = *etad* from the Mṛcchakaṭika, beside the well-known Ardhamāgadhī *se* = *tad*.

We may thus safely assert that no nom. pl. masc. *se* exists in literary Pkt., which renders its existence in Aśoka's language more than doubtful. This, of course, upsets HULTZSCH's explanation of the two *viyāpaṭā se* at Dh. There remain only two possibilities : either we must read *viyāpaṭāse* as in T VII, or the *se* following *viyāpaṭā*, in spite of its corresponding with the *te* of the other versions, must be = *tad*. In order to explore the first alternative we shall now first examine the three T passages where "*viyāpaṭāse*" occurs. They run as follows :

(1, 2) *dhaṁma-mahāmātā pi me te bahuvidhesu aṭhesu ānugahikesu viyāpaṭāse pavajitānaṁ ceva gihithānaṁ ca; sava-(pāsaṁ)ḍesu pi ca viyapāṭāse saṁghaṭhasi pi me kaṭe ime viyāpaṭā hohaṁti hemeva bābhanesu ājīvikesu pi me kaṭe ime viyāpaṭā hohaṁti nigaṁṭhesu pi me kaṭe ime viyāpaṭā hohaṁti nānā-pāsaṁḍesu pi me kaṭe ime viyāpaṭā hohaṁti ti....*

(3) *ete ca aṁne ca bahukā mukhā dāna-visagasi viyāpaṭāse mama ceva devinaṁ ca....*

There is a striking, and hitherto unnoticed, parallelism in these passages : each of the three "*viyāpaṭāse*" is followed by an enumeration of divisions of what precedes *viyāpaṭāse* : beneficial affairs of ascetics and householders; the different kinds of the *sava-pāsaṁḍā*; "gifts of myself and of the queens". It seems obvious to me that the *se* of *viyāpaṭāse* is in reality the particle *se* = Skt. *tad* which introduces the enumeration and connects it with what precedes *viyāpaṭā*. In other words, *se*—to be rendered by "viz.", or German "und zwar"—is used in the sense of the more explicit Pāli *seyyathā*, Ardhamāgadhī *se jahā*, or, to remain with Aśoka, *seyathā* (doubtless to be read *seyyathā*) which, in PE V, introduces the enumeration of the animals made inviolable by the king (*imāni jātāni avadhiyāni kaṭāni seyathā suke sālikā......*). Taking *se* in this sense we get the following—I *hope convincing—translation of the T passages :*

(1, 2) And as to my dharma-mahāmātras, they are occupied with beneficial affairs, viz., of ascetics and householders; they are also occupied with all sects, to wit, I have ordered "these shall occupy themselves with the affairs of the (Buddhist) saṁgha", likewise I have also ordered "these shall occupy themselves with brāhmaṇas and ājīvikas", (and) I have also ordered "these shall occupy themselves with the nirgranthas", and I have also ordered "these shall occupy themselves with various sects."[1]

(3) These and many other high officials are occupied with the delivery of gifts, viz., of myself and of the queens.

There remain now the passages of RE V where *viyāpaṭā* is followed by *se* in Dh, by *te* in all other versions. It is clear that here HULTZSCH's division into sections is wrong : *se*/*te* does not belong to the sentence ending with *viyāpaṭā* but opens the next sentence ("*se/te........viyāpaṭā*"); we have thus three sentences (K, L, M) uniformly ending with *viyāpaṭā*. The Dh use of *se* at the (proper) beginning of (L) and (M) is not quite dissimilar to what we have found in T VII. (K) ends : ....*apalibodhāye viyāpaṭā*, "they are occupied in releasing them from fetters." (L) then gives a detailed explanation of this *apalibodhāye* : *se baṁdhana-badhasa paṭividhānāye apalibodhāye mokhāye ca........viyāpaṭā*, "to wit, they are occupied in supporting prisoners (with money), in causing (their) fetters to be taken off and in setting them free, from considerations (such as) 'this one has

1. HULTZSCH translates the fourfold *ime* by "Some (mahāmātras)...., others...., others....., others." I doubt that the king means to say that he has allotted the different sects to different groups of dharmamahāmātras; I should prefer to take the four *ime* as referring to the totality of the dh. whose various duties the king enumerates. Perhaps *ime* should be simply translated by "they".

family[2] and children', or 'he is bewitched', or 'he is aged'." This interpretation establishes a closer connection between (K) and (L) and obviates HULTZSCH's totally different translation of the two *apalibodhāye* separated by only three words ("releasing (them) from the fetters (of worldly life)" and "causing their fetters to be taken off"). In (M), the opening *se* may be nothing but the "sentence-connecting particle", but here, too, it is followed by an enumeration : *se hida ca bāhilesu ca nagalesu savesu savesu olodhanesu....savata viyāpaṭā.* We have no doubt to do with a very idiomatic use of *se=tad,* and it looks as if the use of this conjunction—so strikingly frequent in the edicts—was, at least to some extent, characteristic of the original eastern language of Aśoka but unfamiliar to the other dialects. This would explain why the rest of the versions replaces *se* by *te,* which latter of course also makes good sense. One more reason for the change no doubt was the model of the sentence (J) where all the versions including Dh (J is lost) read *te sava-pāsaṁdesu viyāpaṭā.* Here, however, after the statement in (I) : *se tedasa-vasābhisitena me dhaṁma-mahāmātā nāma kaṭā, te* is the only natural continuation, and *se* would be quite out of place. In (L) and (M), Dh's *se* is, as it were, the lectio difficilior and as such doubtless the original one.

4. BHAṬAMAYESU

RE V (K) the king states that his dharmamahāmātras are occupied Dh *bhaṭimayesu bābhanibhiyesu anāthesu mahālakesu ca;* for *bhaṭimayesu* K has *bhaṭamayesu,* Sh M *bhaṭamayeṣu,* G *bhatamayesu.* HULTZSCH translates

2. K reads *eyaṁ anubadhā* (in G the passage is lost), on which HULTZSCH remarks (p. 33 n. 9) : "BÜHLER (ZDMG, 37. 269) took *eyaṁ anubadhā*=Skt. *etam anubandham* in the sense of *etad-artham.* But *eyaṁ* may stand for *e ayaṁ* (cf. *e iyaṁ* in section N = *yo ayaṁ* at Girnar), and *anubadhā* for the ablative *anubandhāt,* "in succession, respectively". Whatever the explanation of K's *eyaṁ,* we have to start from the clear *iyaṁ anubaṁdha-pajā ti va* of Dh, whose *iyaṁ* is supported by M *iyaṁ,* Sh *ayi.* And it seems to me difficult to overlook the fact that *anubandha* can also mean according to APTE "descendants, posterity", according to the smaller St. Petersburg Dictionary "appendage, all that belongs to one, wife and children". Now *iyaṁ anubaṁdha-pajā* cannot, as far as I can see, be constructed or translated while K's *-pajāva (-prajāvān)* is perfectly clear and supported by Sh *prajava* (while M also reads *praja ti va*). I think that in such a case we are entitled to assume that in Dh (and M) the akṣara *va* was left out by mistake, the reason being that a second *va* followed almost immediately afterwards (original text : *-pajāva ti va !*). In G, we read after a lacuna : *prajā katābhikāresu vā thairesu vā vyāpatā.* The lacuna makes it impossible to say anything final about *prajā,* but the following locatives plur. show that in any case the sentence is thoroughly remodelled; it looks as if the translator had misunderstood *kaṭābhikāle* and *mahālake,* taking them as loc. sing. and replacing the singulars by plurals after the model of the locatives pl. constructed with *viyāpaṭā* in (J), (K) and (M). Here again the G text undoubtedly is a mistranslation of the eastern original.

this : "With servants and masters" and explains it (p. 10 n. 4) as *bhṛta* + *ārya* with euphonic *m* in between. BLOCH, leaving the word untranslated, remarks on it (p. 104 n. 10) : "Very obscure. *mayesu,* or rather *mayyesu,* has been derived from *marya,* or from *arya,* with a euphonic *m*; thus 'serfs and noblemen, brahmans and citizen' : in brief, the four castes ?" Though I have no new solution to offer it seems necessary to point out that this explanation (also given by MEHENDALE op. cit. § 43, 2) is definitely impossible. As is well known, one of the most characteristic differences between the eastern and western/north-western dialects of the inscriptions is the treatment of some consonant clusters, which are assimilated in the W but dissolved by epenthesis in the E. This is particularly true of clusters with final *y* (compare e. g. *ibhesu* – *ibhiyesu;* but also e. g. *rāño* – *lājine*). There can be no doubt that *ry* is dissolved to *liy* in the E but assimilated to *yy* in the W. In the E we have e. g. *ānantaliyaṁ*[1] *(ānantaryam,* G : *ānantaram), mādhuliyāye (mādhuryayā), samacaliya (sama-carya), niṭhūliya (naiṣṭhurya,* twice*), -suliyika (-sūryika).* As to *ārya,* it is actually found as *aliya* in the famous list of texts given in the Calc. Bairat edict. This is the true eastern form, while *ayaputasa* (read : *ayyaputtassa*) in the Brahmagiri and Siddāpura ME shows the western form[2]—one of the numerous westernisms appearing in the basically eastern language of the Mysore edicts. In Pali, we have *ayya* and *ariya* side by side, which, again, does not mean that *ry* becomes optionally *yy* or *riy* : *ayya* is the genuine Pali, i. e. western assimilated, form while *ariya* is a Magadhism—characteristically always used in the ecclesiastical term *ariya -saccāni.* If, therefore, we have *–mayesu* uniformly in the W, NW and E, it is impossible to derive this from *marya, arya* or *ārya,* and another explanation will have to be looked for. I have already remarked that I cannot give it, but I should like to add that the translation "serfs and noblemen" is not too well suited to the context either : an enumeration of the four varṇas is not likely to begin with the śūdras, and besides "slaves and servants" is repeatedly expressed (cf. HULTZSCH's index) by *dāsa-bhaṭaka.*[3]

1. For references see HULTZSCH's index.

2. It is interesting to note the different treatment of *ly* : this group is assimilated in the W and in the E, but in characteristically different ways: *kalyāṇa* becomes *kalāṇa (i. e. kallāṇa)* in the W but *kayāna (i. e. kayyāna)* in the E. (of *sayaka/seyaka* = *sayyaka/seyyaka* < *śalyaka* in PE V the western form is not known). This shows, incidentally, that in the E the group *ry* was dissolved before *r* became *l.*

3. On *anāthesu* following after *bhaṭimayesu* and *bābhanibhiyesu* BLOCH (p. 104 n. 11) remarks : "*anātha,* 'without protector'. But as we have the cerebral of Sh *anaṭha,* K *anatha* at least must be understood as *anattha,* Skt. *anartha.*" But Sh does not read *anaṭheṣu* but *anatheṣu,* and for Skt. *anartheṣu* we should expect *anaṭhesu* at K. It is regrettable that a simple inadvertency should have led BLOCH to revive an old error finally refuted by LÜDERS p. 322 (end of n. 4 of p. 321).

5. PAJOPADĀNE

RE IX (B) gives a list of occasions on which people perform mangalas. Among them is the birth of a child, and here to Dh J S *pajupadāye* (=*prajā* + **utpadāyām*, i. e. *prajotpattau*) answers K *pajopadāne*. HULTZSCH remarks on this p. 38 n. 1 : "This word cannot be correct because in the K dialect the locative of *upadāna* would end in *-asi*. Read therefore (with Dh and J) °*dāye* which is the actual reading of SENART and BÜHLER", and on the same page n. 22 : "BÜHLER (ZDMG, 37. 431) derived the locative *upadāye* from a supposed Skt. feminine* *utpad*. Sh reads *upadane*, which either corresponds to Skt. *utpādane*, or is a mistake for the M reading, *upadaye*." We may add, first, that even if a loc. in *-e* were possible at K, *upadāne* would make no sense because its meaning ("gift") does not suit the context; second, that *utpādane* is improbable, too, since the text clearly speaks of the birth, and not of the producing, of a child. Further, if *upadāne* of K is a mistake, the conclusion is well-nigh unavoidable that Sh *upadane* (against Dh J S *upadāye*, M *upadaye*, G *lābhesu*) is to be read *upadāne* and represents the same mistake : the readings of K and Sh, as it were, support each other.[1] Now in Brāhmī script the difference between *na* (with a straight horizontal line at the foot of the akṣara) and *ya* (with a curved line at the bottom) is so slight that a confusion of the two is easily accounted for. If, however, the same mistake recurs in the *Kharoṣṭhī* version Sh, only one explanation seems possible : the mistake was contained in a common Brāhmī original of K and Sh. This lends further support to the view advanced above that Y S K Sh M go back to a common original. *upadaye* of M must either be due to correction of a mistake overlooked at both K and Sh, or it means that M received a correct copy of the original and the mistake was made in preparing another copy of that original underlying both K and Sh. A thorough investigation of the different versions as suggested above might throw more light on their exact affiliation and the way in which the edicts were distributed over the empire.

6. BHĀGE AṀNE

The last two words of RE VIII are one of the puzzles that have not yet been convincingly solved. After contrasting the vihārayātrās of former kings with his own dharma-yātrā to Bodh Gayā, Aśoka concludes :

Dh esā bhuye abhilāme hoti Devānaṁpiyasa Piyadasine lājine bhāge aṁne
J ....ilāme hoti Devānaṁpiyasa Piyadasine lājine bhāge a....
Y esa bhu.. lati hoti Devānaṁpiyasa Piyadasine lājine bhāge aṁne

1. The collotype plate containing the K passage is none too clear, but I believe that HULTZSCH's reading *upadāne* is correct.

S	........ye	ratī hoti De........................ne bhāge aṁ..
K	ese bhuye	lāti hoti Devānaṁpiyasā Piyadasisā lājine bhāge aṁne
Sh	eṣe bhuye	rati bhoti Devānaṁpriyasa Priyadraśisa raño bhago aṁñi
M	eṣe bhuye	rati hoti Devānapriyasa Priyadraśisa rajine bhage aṇe
G	esā bhuya	rati bhavati Devānaṁpiyasa Priyadasino rāño bhāge aṁñe

The old equation of *bhāge aṁne* with Pali *aparabhāge* had to be given up when Lüders (p. 276, 325 f.) showed that, at least in Dh J K, *bhāge* could not be loc. sing. but only nom. sing. But Lüders' own explanation is not convincing either. On the ground that *ese/eṣe* of K M (and, we may add, Sh Y) cannot be construed with the feminine *lati/rati*[1], he thinks it necessary " to relate *ese* to *bhāge aṁne* and to see in *bhuyelāti, bhuyerati* a bahuvrīhi meaning 'giving greater joy'. The king divides his life in two periods; in the first he enjoyed the pleasures of hunting and similar amusements, in the second he derives greater satisfaction from the dharmayātrās [plur. !]. The explanation given for K *bhuyelāti* and M *bhuyerati* of course also holds good for Dh Y *bhūyeabhilāme* and Sh *bhuyerati.* But the translator of G, in my opinion, has not understood the construction of the sentence and, as he does in other passages as well, changed the text. In G, *bhāge aṁñe* evidently is a locative, and *bhuyarati* is not a bahuvrīhi but a karmadhāraya (that the word is a compound seems to me to be evident from the use of the base-form *bhuya-*) : 'This is a greater pleasure for king P. in his second period.' "

Hultzsch accepts Lüders' interpretation but (p. 15 n. 7) does not think it necessary to combine *bhuye/bhuya*—to be regarded as an adverb—and *abhilāme/lati/rati* into a compound; even *esā* of G may, in his opinion, be taken as a nom. sing. masc. and "may as such be connected with *bhāge aṁñe,* as *ese* at K and *eṣe* in the two Kharoṣṭhī versions." His uniform translation for all the versions runs : "This second period (of the reign) of King Devānaṁpriya Priyadarśin becomes a pleasure in a higher degree."

A minor objection to be raised against this interpretation is that *esā/ ese/eṣe* is separated from *bhāge aṁne* by too great a distance to make their connection probable : the order of words in the sentence as interpreted by Lüders and Hultzsch is certainly awkward. What is more important, if *ese bhāge aṁne* is really intended to mean "this second period of the reign (or life) ", the king leaves his subjects to guess more than they can be expected to. Ordinarily, Lüders himself is very much against assuming ellipses of this kind. Moreover, the king has nowhere said that he himself used to make vihārayātrās; he expressly speaks of those undertaken by (other, former) kings (plur. *lājāne/rājāno*); so strictly speaking there is no "first period" in Aśoka's life to which *bhāge aṁne* could be contrasted. An

1. Hultzsch's correction (p. 37 n. 2) of K *lāti* to *lati* is now confirmed by Y.

unbiased reader of the whole of HULTZSCH's translation cannot but feel that the concluding statement is odd and not really in keeping with what precedes it.

A third objection is raised by J. FILLIOZAT in his article "Les deva d'Asoka" (Journ. As. 1949) : LÜDERS' and HULTZSCH's explanation of *bhāge aṁne* as a second period of Aśoka's reign rather presupposes that for the first period a plurality of dharmayātrās is spoken of; actually LÜDERS, as we have noticed above, uses the plural "dharmayātrās", and HULTZSCH declares (p. 15 n. 2) : "The singular *esā dhaṁmayātā* [G !] seems to be used in the sense of the plural, just as *vihāra-yātāṁ* in section A." Unfortunately, sentence (D) is anything but clear[2]; but FILLIOZAT is certainly right in maintaining (l. cit. p. 232) that the *dhaṁmayātā* spoken of in (D) and described in (E) is identical with the expedition to Saṁbodhi related in (C) : it is this pilgrimage alone which is contrasted with the vihārayātrās of former kings and which, incidentally, seems to have been the actual cause of the promulgation of RE VIII.

FILLIOZAT, rejecting HULTZSCH's interpretation, proposes another (l. cit. p. 234, with note 2); quoting (of course) G only and joining (against LÜDERS) *tadopayā* to the last sentence of the edict instead of to the preceding one, he says : "The *bhāga* normally is the 'share', the 'share of profit' one gets out of a business deal, the share the gods receive of the sacrifice, the share which the taxes guarantee to the ruler. It is thus easy literally to translate : 'This excessive pleasure resulting therefrom [*tadopayā*] becomes for king Piyadasi, the beloved of the Gods, another share, a 'second revenue.' "

I confess that this translation, even if linguistically possible, seems to me even less probable than LÜDERS' and HULTZSCH's. BLOCH (p. 113 n. 11)

2. We have : Dh Y K *tenatā* (Y °*ta*) *dhaṁma-yātā*, Sh M *tenada dhraṁma-yatra* (M: -*yada*, almost certainly a simple mistake), G *tenesā dhaṁma-yātā*. What the context would seem to require is : "(King D. P. went out to Saṁbodhi), and that was a d h a r m a-yātrā! (In it there took place....)" Something to that effect may be read out of G's *ten'esā dh.*; but Dh Y K read *tenatā*. This is explained as *tenâtra*, which not only suits the context badly or not at all but is incompatible with Sh M *tenada* : HULTZSCH, indeed, thinks (p. 37 n. 5) that *tenada* stands for *tenatra;* but that *atra* should, in the north-western dialect, optionally become *ada* is unthinkable; the normal form *atra* is found quite often at Sh M. *ada* for *atra* at Sh or M could only be accepted as an occasional Magadhism, but Magadha has *heta* for *atra* and in the case under discussion reads *atā*. BLOCH (p. 112 n. 7) takes *ada* as Skt. *yadā*, which, however, would appear in Dh J as *adā*, not *atā*, so that BLOCH is wrong in saying that G alone makes diffiiculties and may be faulty. Besides, *yadā*, too, is hardly satisfactory as regards the sense and context. I am unable to suggest a solution of the puzzle but think it necessary to emphasize that it is one and that none of the solutions proposed so far appears acceptable.

accepts it, but I am afraid few will agree with him. The statement put in the king's mouth sounds too far-fetched and strange.

There seems thus to be room for yet another proposal. I make it for what it is worth, not claiming finality for it but hoping that it may at least be found worth discussing.

The one and only purpose of our brief edict is to bring out the contrast between the former vihārayātrās and Aśoka's dharmayātrā. I suggest that the last sentence, in logical conclusion of the whole, once more sums up that contrast. It contains a double opposition : to *esa/ese/eṣe* corresponds *aṁne*; and to *bhuye* answers *bhāge*. Putting a comma before *bhāge* we might perhaps translate : "This (the dharmayātrā) is excessive pleasure for king D. P., the other (pleasure, viz. that to be derived from vihārayātrās) is but a fraction (of it)." This interpretation presupposes the originality of Dh, where *esa*[3]—confirmed by Y *esa*– is to be taken as masc. : *esa bhuye abhilāme hoti*, i. e. *eṣa bhūyo 'bhirāmo* (or : *bhūyān abhirāmo*) *bhavāti*........, *bhāgo 'nyaḥ*. In Y K Sh M, *abhilāme* was changed to *lati/rati* but the masc. *ese/eṣe* retained though it ought to have been changed to the fem. to make it agree with *lati/rati*. G alone made this change : *esā bhuya rati*, i. e. *eṣā bhūyasī ratiḥ*.

7. RE XIII, SECTIONS (T) (U).

The text of these sections as found in K, Sh and G[1] reads as follows :

K ye se ladhe etakenā hoti savatā vijaye
Sh yo sa ladhe etakena bhoti savatra vijayo savatra puna vijayo
G .... vijayo savathā puna vijayo

K piti-lase se (U) gadhā sā hoti piti piti dhaṁma-vijayaṣi.
Sh priti-raso so (U) ladha bhoti priti dhrama-vijayaspi.
G pīti-raso sā (U) ladhā sā pīti hoti dhaṁma-vijayamhi.

Hultzsch gives the following translations :

K : "This conquest, which has been won by this everywhere, causes the feeling of satisfaction. Firm becomes this satisfaction, (viz.) the satisfaction at the conquest by morality."

Sh : "This conquest, which has been won by this everywhere,—a conquest (won) everywhere (and) repeatedly,—causes the feeling of satisfaction. Satisfaction has been obtained (by me) at the conquest by morality."

3. Hultzsch reads *esā*, but Bühler read *esa* and, the plate seems to me to show thas he was right.

1. In M, only the beginning is preserved : *ye se ladhe etakena hoti savatra vijaye*. Here, the testimony of Y would be particularly valuable. [cf. addenda below p. 275]

DCB 18

G : "......This conquest,—a conquest (won) in every respect (and) repeatedly,—causes the feeling of satisfaction. This satisfaction has been obtained (by me) at the conquest by morality."

Bloch translates (p. 131) : "Le bénéfice qui s'en obtient est une victoire universelle. Or toujours la conquête donne une sensation de joie. Cette joie a été obtenue par la victoire de la Loi" (The benefit to be derived from it is a universal victory. Now conquest always gives a feeling of joy. This joy has been obtained by the victory of the Law.)

It is not too difficult to show that the apparent differences of the three versions are merely due to clerical mistakes. Moreover, Hultzsch's (and Bloch's) division into sentences is wrong : the full stop must be placed—exactly as in the case of RE V dealt with above p. 259 —before, not after *se/so/sā.*

When comparing the three versions, it must be borne in mind that the scribe responsible for K X-XIV—the man who suddenly introduces the frequent but mostly wrong use of *ś* and *ṣ*—is thoroughly unreliable : his text abounds in palpable mistakes, and the present passage is no exception. *piti piti* is a clear case of d i t t o g r a p h y. The combined testimony of Sh and G makes it equally clear that the words *savata puna vijaye* are inadvertently left out in K, and this is confirmed by the fact that even the only *vijaye* of K had at first been left out and was subsequently entered above the line —the scribe finding it apparently too tedious or difficult to do the same with the w h o l e passage he had forgotten. The only complete version is thus Sh—if, on the strength of K and G, we add *sa* (= *sā*) between *ladha* and *bhoti;* its omission is easily accounted for : the scribe erroneously (disregarding the fact that *so* is masc. or neutr.) understood *so ladha bhoti priti* as "that joy is obtained". A similar misunderstanding has caused the author of G to write *sā ladhā sā pīti hoti;* as K *se*, Sh *so* clearly is the *se* = *tad* used so often at the beginning of sentences, he ought to have written *ta ladhā.*[2]

2. Considering the general unreliability of K, the temptation is almost irresistible to regard the clearly legible but bewildering *gadhā* as a mistake, too. It must, however, be admitted that in this case it is impossible to show how any scribe could come to write *ga* for the totally different *la*. If *gadhā* is no mistake, it must be, as Bloch (p. 131 n. 28) suggests, "the equivalent of Pali *gahita*, of the type *gṛbdha*, or rather formed secondarily after *laddha* by rapprochement of *labh* and *grabh.*" This explanation, leaving *gadhā* a complete synonym of *ladhā*, is certainly to be preferred to that of Bühler quoted by Hultzsch (p. 48 n. 16) : "*gadhā* = *gāddhā*, from Pali *gādhati*, 'to stand fast,'" which creates a considerable textual difference between K and Sh/G and yields a not too convincing translation (see above).

Putting right all these mistakes, we can confidently restore the following original text : *ye se ladhe etakena hoti, savata vijaye; savata puna vijaye pīti-lase. se ladhā sā hoti pīti dhaṁmavijayasi,* "(A conquest) which has been won by only these (peaceful means described before) (is) an all-round conquest; and (*puna!*) an all-round conquest causes the feeling of joy. Now that joy has been obtained (by me) at the dharma-conquest." This is a well-ordered, logical sequence of statements excellently suited to the context.

8. "WHAT WAS THE PLACE OF ISSUE OF THE DHAULI AND JAUGAḌA SEPARATE EDICTS?"

This headline is the title of an article published by Dr. M. A. MEHENDALE in the Journ. Or. Inst. Baroda, Vol. I No. 3. In this article Dr. MEHENDALE collects a number of forms peculiar to Sep. in contradistinction to the rest of Dh J. He tries to show that all these forms are due to negligent translation from an original in the north-western dialect and says in conclusion : "The affinity of those features with the north-western dialect suggests that these two edicts were issued by Aśoka probably when he was on tour in the north-west in the local language and that they were later translated into the eastern dialect. This would satisfactorily explain the presence of just a few peculiar forms in d and j [= Sep.]." Referring to M.'s article, WALDSCHMIDT remarks (in LÜDERS B., p. 6 n. 1) : "An examination of the inherent and historical probability of this theory based entirely on linguistic material seems desirable."

MEHENDALE has subsequently extended his theory to ME. In two papers, one[1] on the three "Mysore edicts", the other[2] on the rest of the versions of ME[3] he attempts to show that ME, too, was issued from the NW and subsequently translated from the nw. original into various local dialects. At the beginning of the second article, he resumes the contents of the first as follows : "......that the edict was probably issued from the north-west and then translated into the west-central dialect before it was inscribed at three places in the Mysore state. It was also found that these versions gave certain eastern characteristics, especially in morphology, and it was demonstrated that these eastern features owed their presence in ME either to the fact that at the time when ME was issued from the north-west

1. In the Sārdhaśatābdi Vol. of JASB : this paper, unfortunately, was not accessible to me.

2. "North-western (and western) influence on the versions of Asoka's Minor Rock Edict", Bull. Deccan Coll. Res. Inst. vol. XVII No. 2.

3. Except Rājula-Maṇḍagiri and Gujarra, which were not yet published at the time when the article was written.

some of these eastern features were already known there owing to the presence of some 'Māgadhisms' in the north-western (particularly the M) versions of the major rock edicts, or to the fact that the edict was dictated by the Māgadha king himself who spoke an eastern dialect." MEHENDALE then presents a comprehensive collection and discussion of all that, in his opinion, is western or north-western in the six versions of ME dealt with by him.

Nobody will doubt the value and interest of the rich material collected by M.[4]; but the conclusions to be drawn from it seem to me to be exactly the opposite of what he assumes. To show this it would be sufficient to point to the Sahasram and Bairat versions. Of these, M. remarks : "....the Sahasrām version, which is in the east, was translated into the eastern dialect; the Bairāṭ version is more or less in agreement with it and thus it shows the extent of the influence of the Māgadha dialect." An unbiased observer might rather ask : are we to believe that anybody in Rajputana would take the trouble to translate an edict sent to him in nw. language into the language of far-away Magadha, a language presumably much more different from his own or from the language of his region than the nw. dialect ?

The question of the varying linguistic shape of the different versions of ME must be viewed in the broader context of the linguistic character of the rest of Aśoka's inscriptions. We observe that the PE, irrespective of their geographical location, are uniformly in pure eastern language. The unique Calc. Bairat edict too is purely eastern though found in Rajputana. Of RE, not only Dh J are eastern but also Y in the far south. The language of the south, of course, was Dravidian in Aśoka's days just as it is today; but it should be realized that in all probability in that remote past the language of Kalinga, too, was not yet aryan but dravidian or austro-asiatic or both. It is understandable that in these three cases no translation into the non-aryan local language was attempted. But K, too, is not a translation into the local language : it is eastern with but the feeblest traces of local nw. influence; maybe the officer in charge was too indolent or incapable to effect a translation. In S, the attempt at westernization is, as we have seen, strictly limited to the replacing of every *l* by *r*. Thus, of the eight versions only three can properly be called translations : M, Sh, and G. Of these, M retains so many eastern forms of the original that even here it might be doubted whether to call it a translation is not a slight exaggeration. Sh's translation is much more thorough but still far from perfect. Even G leaves plenty of eastern forms untouched which it would have been the easiest thing in the world to westernize (e. g. nominatives sing. masc. and neut. in *-e*)—not to speak of numerous mistakes and misunderstandings.

4. A detailed discussion of this material is not possible within the frame of the present article.

To sum up : both RE and PE are (which nobody has ever doubted) texts originally drafted and issued in the eastern language of the imperial secretariat; when they were distributed over the empire until its remote border districts, they were left quite or almost unchanged in some cases while in others translations into or at least adaptations to the local language (to be more exact : the local official, administrative language) were attempted with varying success. Exactly the same is true of ME, the first of all edicts issued by Aśoka : Sahasram and Bairat represent the essentially unchanged eastern original, the rest of the versions exhibit varying degrees of westernization or north-westernization, in some cases perhaps just as well entitled to be called "translations" as e. g. M. In no case, however, can the basically eastern character of the language, the background of the eastern original, be doubted. An assumption that the "eastern features" of the different versions of ME stem from the NW where "they were known owing to the presence of some 'Māgadhisms' in the nw. (particularly the M) versions" of RE is extremely and needlessly artificial and utterly improbable even apart from the fact that scholars are generally agreed that ME is e a r l i e r than RE. MEHENDALE's alternative explanation "that the edict was dictated by the Māgadha king himself who spoke an eastern dialect" presupposes an eastern original needlessly translated before distribution over the empire into the nw. language, to undergo further translations at the places of promulgation (in some cases amounting to a re-translation into the eastern language)—it is certainly much simpler and easier to assume an eastern original w i t h o u t the intermediate stage of a translation into nw. language, and to ascribe western or nw. features to local influence.

As to the latter, at Y we have side by side at the same place RE in unadulterated eastern language and ME where, to mention only the most prominent feature, e v e r y eastern *l* is replaced by *r*. In the three "Mysore edicts", we notice the same consistent use of *r* but also a number of cerebral *ṇ*, not to speak of other westernisms or north-westernisms such as e. g. *ayya* instead of *aliya* or *ariya* (cf. above). Fortunately, the explanation of these non-eastern features in the dravidian south is furnished by the scribe of the Mysore edicts who writes the last word *"lipikareṇa"* in Kharoṣṭhī, thus unmistakably introducing himself as a north-westerner. I fail to see how MEHENDALE can regard this as "one of the facts pointing to the nw. origin of the edict"—if anything, it proves the nw. origin of the scribe, not of the edict! It is but natural that the aryan officials and colonists in the outlying non-aryan parts of the empire did not all hail from the region of the eastern official language. To say it in the words of BÜHLER (Indische Paläographie p. 34) : "Most of Aśoka's Lajuka or Rājuka probably were sent from Magadha, the home country of the Mauryas, and some of them certainly were, in the course of their tenure of office, transferred from one province to another. Taking into consideration the conditions in Asiatic states, continuing

even now in the Native States of India, it will be found probable that governors brought with them at least part of their subordinates, either from their homeland or from localities where they themselves had been governing. In support of this view we may refer to the case or Paḍa [read now : Capaḍa], the writer of the Siddāpura edicts : his knowledge of Kharoṣṭhī probably points to his having immigrated or having been transferred from the north to the south of India." MEHENDALE himself, referring (Bull. Decc. Coll. Res-Inst. XVII p. 82 n. 5) to the use of two sibilants in the Bhaṭṭiprolu inscription, quotes LÜDERS' conclusion : "I am therefore inclined to associate the dialect of Bhaṭṭiprolu to these [north-western] dialects and to see in the people who erected the stūpa colonists from the NW." This is one more argument against M.'s theory : the nw. character of a south-Indian inscription is due to the fact that it was incised by north-westerners living in the south, not to a nw. text having been sent there.

The linguistic facts not only do not support M.'s theory but they point strongly in the opposite direction. As to its historical probability it may safely be asserted that, though the king is quite likely to have, even repeatedly, visited the nw. provinces of his empire, there is no historical evidence whatever for the particular tour to be assumed according to M., let alone for the ME having been issued on that occasion. And even if the king should have issued an edict while on tour in the NW, he is hardly likely to have it had translated from his own language into the nw. dialect, only to have had it re-translated in the east. He would certainly rather have had it written down and dispatched by some officials of his Pāṭaliputra secretariat who would no doubt be with him on his tour.

All that has been said so far applies with even greater force to the Sep. Here, too, M.'s linguistic material is, as WALDSCHMIDT rightly remarks, the only foundation of his theory; but that material naturally is very much poorer as that collected from the different versions of ME.

MEHENDALE arranges it in seven sections. Of these, no. 5 does not really concern us; it deals with four alleged clusters with *r* (*savatra, prativedayaṁtu, drasayitu, Piyadrasine*) read by HULTZSCH not in Sep. but in RE J. In all these cases, BÜHLER, SENART, and WOOLNER read without *r*, and I fully agree with M. that they are right. HULTZSCH's readings are due to an excess of scrupulousness (noticeable also in other cases) which lead- him to interpret scratches or holes in the rock or accidental peculiarities as parts of akṣaras or intended variations, regardless of the inherent probability of such readings.

In no. 7, M. has collected the plural forms of the personal pronouns : *aphe, apheni, aphāka(ṁ), aphesu; tuphe, tupheni, tuphehi, tuphāka, tuphesu*. He regards them as nw. because their *ph* must go back to *sm/ṣm* > *sp/ṣp*, and the development *sm* > *sp* is characteristic of the locatives sing. in *-aspi* in Sh M. Now, as M. himself admits, no plural forms of personal pronouns occur

the softening of intervocalic surds. Tracing the same development in Aśoka's inscriptions, LÜDERS quotes from Calc. Bairat the form *adhigicya* = *adhikṛtya* and says : "From *adhigicya*=Skt. *adhikṛtya* it may be concluded that in the popular language at any rate intervocalic *k* had become *g*, and that a *k* in this position either belongs to the language of the educated or is merely a historical spelling." He then quotes the *–loga*, *–logika* forms of Sep. and concludes from them : "therefore in ordinary usage the pronunciation was not *loka* but *loga*, and it is evidently the form *loge* on which is based the etymological explanation of *loka* in Saṁy. Nik. IV 52 : *lujjatīti kho bhikkhu tasmā loko ti vuccati*." In § 94, LÜDERS discusses *hidasukhāye* of K and concludes from its occurring in M and Sh as well that it was contained in the [eastern] original. He goes on to say : " It is even more important that the redactor of Sep. J in his endeavour to use the standard language has erroneously replaced *d* by *t* in all forms of *paḍipādayati* 'let a person have a thing, effect' (Pali *paṭipādeti*, Skt. *pratipādayati*)." He enumerates no less than six cases (*paṭipātayehaṁ* etc.) and says : "From this mistake we may conclude that in spoken language intervocalic t had been widely replaced by *d* while officially the old spelling was retained." LÜDERS gives many more instances of the changes *k* > *g*, *t* > *d*, *p* > *v* in Pali (supplemented by WALDSCHMIDT from GEIGER's Pali grammar) which it is unnecessary to repeat here.

Now MEHENDALE has indeed tried in a later paper[9] to show that LÜDERS' opinion is wrong and that, on the contrary, softening of intervocalic surds is characteristic of the NW. But his arguments are, as far as Sep. are concerned, not convincing. He limits his attempt to the Aśokan material which, as LÜDERS himself admits, is scanty, disregarding the broader background displayed by LÜDERS against which that Aśokan material must be viewed; and his attempts to disprove LÜDERS' statements quoted above entirely rest on the assumption that his theory of the nw. original of Sep. is already proved—which in our context renders them inefficient. We may thus rest convinced that MEHENDALE has misinterpreted his " cases of softening" : they are, if anything, eastern, not north-western or western.

In no. 4, MEHENDALE discusses (leaving aside one extremely doubtful case) the forms : Sep. Dh *mokhya*/J *mokhiya* (twice), Sep. J *saṁcalitavye*/ Dh °*taviye*, Sep. J *ālasya*/ Dh *ālasiya*. If he introduces the discussion of these forms with the words : "All the versions at Dh and J generally simplify consonant clusters by assimilation. But clusters with *y* are sporadically preserved only in Sep. and not in Dh J", these statements are erroneous and misleading. As we have seen above, the r e g u l a r treatment of clusters with final *y* is : dissolution by epenthesis in the east, assimilation

9. "Some remarks on the language of the original Buddhist canon", Bull. Decc. Coll. Res. Inst. XVII p. 157 ff.

or preservation in the NW and W. Thus, *mokhiya, °taviya, ālasiya* are genuine eastern (but not, as MEHENDALE's introductory remarks would seem to suggest, assimilated!) forms, *mokhya, °tavya, ālasya* may be said to contain the preserved clusters. MEHENDALE tries to parallel them with a few forms indiscriminately taken from M, G and PE (which latter should not be called northern in spite of their geographical position as their language is eastern). Now it is very difficult, nay impossible, to say whether forms like *mokhya, ālasya, °tavya* are cases of "preservation" or Sanskritisms. The endeavour of Sep. J., noticed by LÜDERS B., to use standard language would point in the direction of Skt. influence. In any case, the actual difference in pronunciation between *°tavya* and *°taviya,* etc. must have been very slight, and the real value of a spelling *°tavya* etc. can be guessed from another spelling of Sep. J : it writes twice *hveyū* for Dh's *huvevū;* nobody will, I think, maintain that *hv* of *hveyū* is a "preserved cluster!" It is thus quite unnecessary to look towards the NW or W for an explanation of *°tavya* etc. : they are phonetically imperfect spellings of true eastern forms, perhaps due to Skt. influence.

There remain of MEHENDALE's material just three cases where north-western influence cannot indeed be wholly excluded—in any case far lesser influence than e. g. is betrayed in Capaḍa's handiwork, and certainly none which would necessitate or even justify the assumption of an original drafted in north-western language and Kharoṣṭhī script.

1. Under no. 4, MEHENDALE collects a considerable number of declined forms where, mostly in one version, in five cases in both versions of Sep., final -*a* is shortened. He has overlooked the nom. sing. fem. *sotaviya* (twice Dh; *sotaviyā* twice Dh, thrice J), and he should have added the undeclined forms *atha* = *yathā* (7 times; *athā* 5 times), *ada* = *yadā* (once Sep. J; *adā* once each Sep. J and Dh), *tatha* (once Sep. Dh, *tathā* Sep. altogether 4 times). This shortening of final -*ā* is by no means without parallels, particularly in PE; but its frequency in Sep. is certainly striking, the more so as it is extremely rare in RE Dh J. MEHENDALE points out that "it is quite known that the Kharoṣṭhī inscriptions from the NW do not show the length of the vowels." He might have added that K does not write *ī* and *ū* and is inconsistent in marking the length of *ā*: which, in a locality where we should be entitled to find a north-western version, may be explained as north-western influence. As to Sep., however, we must ask why the spelling of *a* for *ā* is largely confined to final -*ā*; thus even in this case north-western influence is far from certain and another explanation may be more probable.

2. MEHENDALE's no. 3 registers the only case of the use of *ñ* in any Aśoka inscription in eastern language : Sep. Dh once writes *paṭiṁñā,* for which the corresponding J passage gives the normal *paṭiṁnā.*

3. Under no. 2, MEHENDALE lists four spellings with *ṇ*, a letter unknown to RE Dh J and PE but found in some ME. Sep. Dh once writes *khaṇasi khanasi* (not in J, but *khanasi* once more Sep. Dh, *khane* and *khanena* once each Sep. J), Sep. J *ṇijhapetaviye* is doubtful, BÜHLER reading *ni*°. Sep. J has once *pālalokikeṇa* (°*kena* once each Sep. Dh and J) and once *saveṇā* (Dh : °*na*, besides *savena* once Sep. J, twice Sep. Dh). It should be noted that in only one of these four cases, viz. *khaṇasi*, the spelling with *ṇ* conforms to north-western habits; for the north-western versions write *ṇ* neither at the beginning of a word nor in the instr. ending *-ena*, regardless of cerebralisation in the corresponding Skt. forms (e. g. *sarveṇa*). This extremely sporadic use of *ṇ* in mostly wrong places has a certain parallel in the well-known use of *ś* and *ṣ* in K, where both these letters appear so often in etymologically wrong places that there is agreement to regard these spellings as linguistically meaningless. It would seem that in Sep. just as in K a scribe tries to show off, or is influenced by, his knowledge of letters foreign to the language of the inscriptions he incises or has incised—a knowledge, however, which is not sufficient to use these letters consistently and correctly. North-western influence is certain at K, and not impossible in Sep.

Moreover, as is well known (cf. also above) in K no *ś* or *ṣ* appears in edicts I–IX while both these letters are very frequently used in X ff. Only one conclusion can be drawn from this, viz. that beginning from X another man is at work : which shows that it is quite permissible to assume that Sep., both at Dh and J, were not written out and/or incised by the same man as the rest of RE. This furnishes the simplest and most satisfactory explanation for any difference in spelling habits or slight dialectal variations existing between Sep. and RE Dh J. On no account do the linguistic facts warrant the assumption that the Sep. were issued from the NW and translated in Kalinga from nw. language and Kharoṣṭhī script into eastern language and Brāhmī script. Thus it appears that MEHENDALE's original theory is untenable, and this is even more true of its subsequent extension to ME.

ADDENDA

When the above article was in an advanced stage of proof-reading, I received Vol. XXXII Part I of "Epigraphica Indica" containing the editions, by Dr. D. C. SIRCAR, of the new Sopara fragment as well as of the complete Yerraguḍi inscriptions. Dr. SIRCAR has earned the sincere gratitude of every Indologist for having placed at our disposal these most careful and scholarly editions. Major changes in the text of my article being no longer feasible, I refer to them in the following addenda.

SIRCAR's edition of S is, of course, incomparably better than CHAKRAVARTY's (which he does not mention); yet, after careful reexamination of my material (particularly the photo of the stone) I beg to maintain some different readings. In line 5, *heta*, not *eta*, is beyond any doubt (SIRCAR apparently having missed or overlooked the *he* very clearly written high above the preceding *ti*), and *janikā* (as in Y!), not °*ko*, seems to me fairly certain. Line 6, I still read *nirathiyaṁ*, failing to see the central dot which would constitute the dental *thi*; in any case, it is the eastern cerebral which we expect here. In the same line, SIRCAR reads *ka*[*ro*]*ti*, but in the corresponding passage of Y he reads *kal*[*aṁ*]*ti* while K has, according to HULTZSCH, *ka*[*la*]*ṁti*. My reading *karaṁti* is thus supported by Y and K, and at least the anusvāra seems to me rather distinct; a plural is demanded by the subject *aṁbakajanikā*.- In line 4, my *aṁnāye ca* (not *cu*) is again borne out by the sense ("and", not "but"; on the contrary, in line 7 we expect twice *cu*, not *ca*). Line 10, *aṁne*, not *aṁno* (cf. SIRCAR's note !) seems to me quite distinct.- On the other hand, I admit that in line 9 *gurune* (not °*naṁ* as read by me) is distinct and now borne out by an equally distinct *gulune* in Y.

The agreement between S and Y is at least as close as that between S and K. Y's correct *pajupadāye* makes the agreement of K and Sh in a now quite indubitable mistake °*dāne* even more striking.

I am glad to note (and acknowledge) that Dr. SIRCAR has arrived at a solution of the puzzle *bhāge aṁne* (RE VIII, end) virtually identical with the one proposed by me above as early as 1942. Unfortunately, his book "Selected Inscriptions" (overlooked by FILLIOZAT as well) is still inaccessible to me so that I am not in a position to appreciate his interpretation in detail.

RE XIII (T) (U) (above p 265): To the K, Sh and G versions can now be added the wording of Y: *se ladhe etakena hoti savata vijaye. savathi*[1] *pana vijaye pīti-lase. se ladhā sā pīti hoti dhaṁma-vijayasi.* This completely confirms my restitution of the original text, furnishing an additional proof of the extreme faultiness of K which leaves out *savata puna vijaye* and whose *hoti piti piti* can now confidently be corrected to *pīti hoti*. Its *gadhā*, too, is now even more likely to be a mere mistake for *ladhā*.

1 Without any doubt to be read—or corrected into—*savata*, not *savathā* (SIRCAR).

L. ALSDORF
(Hamburg)

ZU DEN AŚOKA-INSCHRIFTEN

1925 erschien HULTZSCHS monumentale Neuausgabe der Aśoka-Inschriften. In einem dadurch angeregten Aufsatz schrieb 1926 HEINRICH LÜDERS den mahnenden Satz nieder: „Ich kann nur hoffen, daß auch das heranwachsende Geschlecht das Studium dieser geschichtlich wie sprachlich gleich wichtigen Denkmäler nicht außer acht lassen wird." Man fragt sich heute, was er wohl gesagt hätte, wäre es ihm vergönnt gewesen, die ungeahnte Vermehrung unseres Materials durch neue Funde und nun gar die allerjüngste Sensation der griechisch-aramäischen Inschrift von Kandahar zu erleben. Auf einer Indologentagung mit starkem archäologischem Akzent darf ein Bericht über die jüngsten Aśoka-Neufunde gewiß nicht fehlen; ich möchte ihn aber zu einer Art Bestandsaufnahme erweitern und dabei auf einige Gesichtspunkte und Aufgaben hinweisen, die mir für die weitere Forschung wesentlich scheinen.

Was seit HULTZSCHS Ausgabe gefunden worden ist, würde einen stattlichen Ergänzungsband des Corpus füllen. Zu den 1925 bekannten sieben Versionen des Kleinen Felsedikts sind fünf neue hinzugekommen, darunter 1954 in Gujarra die zweite mit dem Namen Aśoka. Von den großen Felsedikten wurde 1928 das vollständige Exemplar von Yerragudi und 1956 das erste größere Fragment der Sopara-Version gefunden. Neu sind die beiden aramäischen Inschriften von Taxila und Pul-i-Darunta, und der bisher letzte und bedeutendste Fund ist die im April 1958 entdeckte schon erwähnte Bilingue von Kandahar.

Die vergleichende sprachliche und textliche Auswertung der jetzt vorliegenden zwölf Versionen des Kleinen Edikts ist eins der dringlichsten Desiderata. Erste Ansätze dazu hat freilich A. N. MEHENDALE geliefert, aber leider in einer Weise, die das Pferd am Schwanze aufzäumt. In einem 1952

erschienenen Aufsatz[1] versuchte er in den beiden Kalinga-Separatedikten eine Reihe nordwestlicher Dialektspuren nachzuweisen und gründete darauf die Theorie, daß Aśoka diese Edikte auf einer Reise im Nordwesten in nordwestlicher Sprache erlassen habe und die erwähnten Besonderheiten bei der nachträglichen Übersetzung in den Ostdialekt stehengeblieben seien. Angeregt durch eine Bemerkung WALDSCHMIDTS[2], daß eine Überprüfung dieser rein linguistisch fundierten Annahme auf inhaltliche und historische Wahrscheinlichkeit erwünscht sei, hat MEHENDALE seine Theorie in zwei weiteren Aufsätzen[3] zuerst auf die drei sogen. Mysore-Edikte und dann auf die übrigen Versionen des Kleinen Edikts ausgedehnt. In einem im Druck befindlichen Aufsatz habe ich zu zeigen versucht, daß von den nordwestlichen Formen in den Separatedikten bei Nachprüfung nur ganz wenig übrigbleibt, das auf keinen Fall MEHENDALES schon an sich denkbar unwahrscheinlicher Theorie eine Stütze bietet. Bei dem Kleinen Edikt vollends stellt die Annahme nachträglicher Übersetzung eines nordwestlichen Urtextes in die Ostsprache die völlig klar liegenden Dinge geradezu auf den Kopf. Die in einzelnen Versionen dieses Edikts mehr oder minder zahlreichen nicht-östlichen Züge stellen selbstverständlich nur die Ergebnisse verschieden starker Anpassung des östlichen Originals an die Sprache der örtlichen Verwaltung, des ausführenden Beamten oder sogar, wie das bekannte Kharoṣṭhī-Schlußwort der Mysore-Edikte zeigt, des Steinmetzen dar. Es wäre, wie schon bemerkt, dringend nötig, jetzt auf Grund der fünf neuen Versionen die sprachlichen Verhältnisse aller zwölf systematisch zu untersuchen, und zwar im größeren Rahmen der Übersetzungs-Verhältnisse der Großen Edikte.

Hier liegen nämlich im Lichte der neuen Funde die Dinge auch nicht so einfach, wie sie gewöhnlich gesehen werden.

Von der 1929 gefundenen Yerraguḍi-Version liegt nach genau drei Jahrzehnten noch immer nicht einmal eine provisorische Ausgabe vor[4]. Es gibt darüber nur einen kurzen Artikel von DAYA RAM SAHNI im Annual Report 1928/29 des Archaeological Survey. Die zweite der drei beigegebenen Tafeln bietet ein Foto der Edikte 4, 8 und 10, die man ganz entziffern

[1] "What was the place of iusse of the Dhauli and Jaugaḍa Separate Edicts?" (Journal Or. Inst. Baroda Vol. I, 3, March 1952).

[2] In: H. LÜDERS, Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons, hrsg. v. E. WALDSCHMIDT, S. 6 Anm. 1.

[3] "North-western (and western) influence on the Mysore edicts of Aśoka" (Sārdha Śatābdī Commem. Vol. of JBBRAS) und "North-western (and western) influence on the versions of Aśoka's Minor Rock Edict" (Bull. Deccan Coll. Res. Inst. Vol. XVII, 1955/56).

[4] Korrektur-Zusatz: Inzwischen sind in Epigraphia Indica XXXII Part I (January 1957, Delhi 1959) Ausgaben sämtlicher Yerraguḍi-Inschriften und des neuen Sopara-Fragments von D. C. SIRCAR erschienen.

kann dank des Umstandes, daß offenbar die Akṣara-Furchen mit weißer Farbe nachgezogen sind, was andererseits natürlich einen Unsicherheitsfaktor hineinbringt. Es läßt sich so doch ziemlich sicher feststellen, daß die Sprache ganz rein östlich ist und daß Sahnis Angabe, der Text stehe dem von Kālsī am nächsten, zutrifft. Tief im dravidischen Süden erscheint also hier das unveränderte ost-arische Original. — Das bisher von Sopara vorliegende winzige Bruchstück konnte nur gerade beweisen, daß bei Bombay ein Exemplar der Großen Edikte existiert haben mußte. Anfang 1956 fand Herr Gore, der Bibliothekar der Bombayer Asiatic Society, ein bedeutend umfangreicheres und besser erhaltenes Bruchstück, das sich jetzt im Prince of Wales Museum in Bombay befindet. Die Geschichte seiner Veröffentlichung ist eine Groteske. Vor wenigen Monaten versicherten mir mehrere indische Stellen, die Inschrift sei noch unveröffentlicht. Eine Mitteilung, der Finder habe sich die Herausgabe vorbehalten, traf in Hamburg am gleichen Tage ein wie die Nummer 3/4 1956/57 der Zeitschrift Lalit Kalā, die eine Ausgabe der Inschrift von einem Herrn S. N. Chakravarty enthält. Meine Mitteilung hiervon erregte wiederum bei Herrn Gore begreifliches Erstaunen. Das der Ausgabe beigegebene Abklatsch-Foto ist zwar schlecht, genügt aber, sie als trauriges Zeugnis von Schlamperei und Inkompetenz zu erweisen. Auf 78 Wörter kommen mindestens 20 Lesefehler, die den Charakter der Sprache entscheidend verfälschen. Der um die Erstausgabe geprellte Entdecker sandte mir liebenswürdigerweise ein Foto des Steins, das zwar unscharf ist, aber zusammen mit dem Abklatsch-Foto und einem ebenfalls unzureichenden Abklatsch-Foto in Band 1956/57 von „Indian Archaeology“ mir eine provisorische Neuausgabe ermöglichte, die in Indien in Druck ist[5].

Das neue Fragment umfaßt etwa die erste Hälfte des neunten Edikts und ermöglicht nun erstmalig ein sicheres Urteil über die Sprache der Sopara-Version und ihr textliches Verhältnis zu den übrigen Versionen. Das Ergebnis ist überraschend. Textlich stimmt Sopara genau zu Kālsī, ebenso wie Yerraguḍi. Die Hoffnung aber, hier neben Girnar ein zweites großes Zeugnis alten West-Prakrits zu finden, wird enttäuscht. Die Sprache ist in allem reines Ost-Prakrit — mit einer großen Ausnahme: unterschiedslos ist jedes *l* des Originals durch *r* ersetzt. Wir lesen also nicht nur *rāja*, *karati*, *nirathiyaṃ*, *guru*, *rati*, *hiraṃna*, sondern auch sechsmal *maṃgara* und zweimal *phara* für *phala*. Nun kommt *mangala* schon im Ṛgveda vor, hat also sicher echtes *l*; daß auch bei *phala* keinesfalls ein *r* berechtigt ist, ergibt sich aus Lüders' Aufsatz „Sanskrit *muktā*, *muktā*-

[5] Korrektur-Zusatz: In der vortrefflichen neuen Ausgabe von Sircar (s. obigen Korr.-Zusatz) wird die Ausgabe in Lalit Kalā mit keinem Worte erwähnt.

phala, phala"[6]. Ich halte es für ausgeschlossen, daß in irgendeinem Dialekt jemals die Formen *maṃgara* und *phara* sprachwirklich waren. Man hat vielmehr den Eindruck, daß in Sopara jemand — vielleicht einen ihm gegebenen Auftrag mißverstehend — statt den aus Pāṭaliputra geschickten Text zu übersetzen, sich damit begnügt hat, mechanisch und unbekümmert um das Ergebnis jedes *l* durch *r* zu ersetzen. Daß das *l* der Ostsprache als ihre fremdartigste Eigentümlichkeit empfunden wurde, sehen wir unter anderm auch in Yerraguḍi, Rajula-Mandagiri und Gujarra, wo man bei der Einmeißelung des Kleinen Edikts den Osttext im übrigen beließ, aber korrekt zwischen *r* und *l* zu scheiden wußte.

Wir haben nun heute acht Exemplare der großen Edikte. Von ihnen repräsentieren Dhauli und Jaugaḍa die reine östliche Kanzleisprache, wobei man sich klar machen sollte, daß damals die Volkssprache von Kalinga höchstwahrscheinlich dravidisch oder austroasiatisch, keinesfalls aber doch die von Magadha war. Yerraguḍi macht keinen Versuch der Übersetzung in die unbezweifelbar dravidische Volkssprache. Kālsī im heutigen Westhindi-Gebiet, fast schon an der Panjab-Grenze, behält den östlichen Text bei und zeigt nur schwache Spuren des Einflusses der zweifellos ganz anderen lokalen Volkssprache. Sopara bringt es, wie wir sahen, nur zu einem plumpen und verunglückten Versuch der Verwestlichung des östlichen Originals. Von acht Versionen sind nur drei als Übersetzungen anzusprechen: Mansehra eine ganz unzulängliche und unvollständige Anpassung an den NW-Dialekt, Shahbazgarhi eine bessere, aber immer noch recht unvollkommene Arbeit; und selbst Girnar, das unschätzbare Zeugnis des Westprakrits, behält zahllose Ostformen bei — etwa Nominative auf *e* — deren Umsetzung die einfachste Sache von der Welt gewesen wäre, von zahlreichen Mißverständnissen und direkten Fehlern zu schweigen. Nebenbei bemerkt ist eine systematische Untersuchung der Übersetzungs-Technik etwa von Girnar, eine kritische und wertende Zusammenstellung seiner Fehler, noch nie unternommen worden und dringend notwendig.

Bei der geschilderten Sachlage kann von der üblichen Annahme, die Edikte seien in die jeweilige örtliche Volkssprache übersetzt worden, um so ihre Propagandawirkung zu erhöhen, gar keine Rede sein. Übersetzt oder oberflächlich angepaßt wurde der Text in oder an die jeweilige Verwaltungs- bzw. Kanzleisprache. Diese war in Kalinga wie im dravidischen Süden offenbar die der Eroberer und Kolonisatoren aus Magadha, und die Notwendigkeit oder Wünschbarkeit der Anpassung entfiel auch in andern selbst entlegenen Gebieten, wenn dort Beamte aus Magadha tätig waren. Nur als Dokumente der Verwaltungs-, nicht aber der Volkssprache wer-

[6] Philologica Indica, S. 179 ff.

den nun insbesondere die beiden Texte von Kandahar verständlich: das Aramäische war ja selbstverständlich reine Kanzleisprache, und, wie sie von den Achämeniden ererbt war, so die griechische Verwaltungssprache von der kurzen Seleukiden-Herrschaft. Gewiß wurde Griechisch auch noch von einer dünnen Kolonisten-Oberschicht gesprochen; aber die Volkssprache war zweifellos iranisch, und zwar, wie Benveniste bei Untersuchung der im aramäischen Text eingesprengten iranischen Wörter zeigt, die noch auf altiranischer Stufe stehende Sprache der Kambojas, die nun erstmalig mit fünf Wörtern ans Licht tritt. Darunter ist immerhin eins — *patyasti* — das wahrscheinlich macht, daß die Kambojas Mazdayasnier waren.

Noch nie systematisch untersucht sind bei den großen Edikten die eigentlichen Textvarianten der einzelnen Versionen. Diese Arbeit sollte in Angriff genommen werden, sobald endlich Yerragudi zugänglich wird. Schon jetzt läßt sich, wie ich glaube, feststellen, daß mindestens zwei nicht unerheblich verschiedene Texte von Patna in die Provinzen geschickt wurden, von denen der eine in Dhauli und Jaugaḍa, der andere in auffälliger Übereinstimmung in Kālsī, Yerraguḍi, Sopara und den Nordwestrezensionen vorliegt. Verhältnis und Genesis dieser beiden Rezensionen müssen zu klären versucht werden, unter besonderer Berücksichtigung auch von Girnar. Seitdem Senart 1881 den Girnar-Text als den, wie er schrieb, bei weitem korrektesten, am besten erhaltenen und am genauesten studierten zum Ausgangspunkt seiner Interpretation machte, hat Girnar diese Vorzugsstellung bis heute behauptet. Bei Hultzsch steht es überall an erster Stelle, auch in seinem synoptischen Text, welchem Beispiel J. Bloch folgt. A. C. Sen beschränkt sich in seiner Ausgabe (Calcutta 1956) auf eine Version und wählt selbstverständlich Girnar; Filliozat begnügt sich in seinen jüngsten Aufsätzen im JAs. gewöhnlich mit der Zitierung von Girnar und macht es zum Ausgangspunkt seiner Erklärungen. Diese Bevorzugung von Girnar ist heute durch nichts mehr gerechtfertigt; sie ist im Gegenteil oft geradezu geeignet, den Weg zum richtigen Verständnis des Textes zu verbauen; denn gerade Girnar steht dem Original am selbständigsten gegenüber und hat es vielfach und nicht selten mißverständlich umgestaltet. Ich hoffe an anderer Stelle zu zeigen, daß in der Regel Dhauli und Jaugaḍa oder, wo eines fehlt, dem andern von ihnen der Vorrang selbst gegenüber dem Zeugnis aller andern Versionen gebührt.

Wenn wir bei Yerraguḍi 30 Jahre nach der Auffindung immer noch auf die Veröffentlichung warten, so lagen von der Bilingue von Kandahar wenige Monate nach ihrer Entdeckung gleich zwei Editionen vor: eine italienische in der Serie Orientale Roma und eine ungleich bessere und

gründlichere im JAs. Zu der ersten eingehend, zu der zweiten ganz kurz, offenbar in letzter Minute, hat LAMOTTE in einem Nachtrag zu seiner neuen Geschichte des Buddhismus Stellung genommen. Ich darf danach Fundumstände und Inhalt als bekannt annehmen und mich, ohne Anspruch auf erschöpfende Behandlung, auf einiges indologisch Wesentliche beschränken.

Halten wir zunächst als geschichtlich bedeutsam fest, daß die Inschrift die von althistorischer Seite gern bestrittene Zugehörigkeit ihres Fundorts zum Aśokareich bestätigt und daß wir in ihr nun ein direktes Zeugnis haben für jene Yonas, die das 13. Felsedikt als „hier im Reich des Königs" wohnend erwähnt. Wesentlich ist weiter, daß sich zwar zu den einzelnen Sätzen und Wendungen des Edikts zahlreiche Parallelen aus den bisher bekannten Edikten beibringen lassen, daß es sich aber mit keinem von diesen deckt. Weiter zeigt der von DUPONT-SOMMER vorgeführte Vergleich der aramäischen und griechischen Version, daß die beiden Übersetzer dem zweifellos zugrunde liegenden gemeinsamen indischen Original mit bemerkenswerter Freiheit gegenübertreten. Während der eine iranisiert, hat der andre noch stärker hellenisiert. Wie uns die Graezisten belehren, ist die griechische Inschrift nicht nur graphisch voll auf der Höhe ihrer Zeit; ihre Sprache ist ein elegantes, völlig idiomatisches Griechisch. Der Übersetzer hat z. B., neben andern Anpassungen an hellenistisches Denken, für die vom König erhoffte günstige Wirkung seines Dharma auf das künftige Wohlergehen seiner Untertanen die Phrase *λώιον καὶ ἄμεινον* gebraucht, die eine stehende Wendung in den Antworten der griechischen Orakel ist. Die durch diese Hellenisierung und Iranisierung bewirkte beträchtliche Divergenz beider Versionen muß bei allen Versuchen, dem indischen Original nachzuspüren, gebührend in Rechnung gestellt werden. Daß aber dies Original, wie von vornherein anzunehmen, tatsächlich im Ostprakrit der Patnaer Kanzlei abgefaßt war, zeigt die griechische Namensform des Königs: *Πιοδασσης* (das *η* der Schlußsilbe ist selbstverständlich *i* zu sprechen). Im Aramäischen tritt dafür ein die Form *Priyadraśi*, die genau so zweimal in der aramäischen Taxila-Inschrift erscheint und die also offensichtlich unter dem Einfluß des Nordwest-Prakrits in den aramäischen Kanzleien eingebürgert war; auch die von HENNING aufgezeigten indischen Zitate in der aramäischen Inschrift von Pul-i-Darunta sind ja nordwestprakritisch. Es ist sehr bemerkenswert, daß die griechische Inschrift nicht die Namensform der örtlichen aramäischen Kanzlei benutzt, sondern die originale Ostform beibehält.

Der Anfang der Inschrift: „Als zehn Jahre voll waren, zeigte König Piodassis den Menschen die Frömmigkeit" liest sich zunächst wie eine direkte Datierung, eine Täuschung, der TUCCI erlegen ist. Strengge-

nommen haben wir aber, wie Schlumberger richtig feststellt, in den zehn — natürlich von der Königsweihe gerechneten — Jahren nur einen terminus post quem. Wie allerdings Schlumberger dazu kommt, die Weihe Aśokas erst 260 anzusetzen statt wie üblich 268 oder 269, bleibt jedenfalls mir dunkel. Kein Zweifel ist wohl möglich, daß mit dem Zeigen des Dharma zehn Jahre nach der Weihe das gleiche gemeint ist wie im 8. Felsedikt, wo der König berichtet, daß er 10 Jahre nach dem Abhiṣeka eine *dharmayātrā* nach Bodh Gaya unternahm, auf der unter anderem auch *dhammānusatthi*, Unterweisung im Dharma, stattfand. Damit rückt Kandahar in nächste Nähe des 8. Felsedikts, um so mehr als letzteres das einzige Edikt ist, wo Aśoka mißbilligend die Jagden seiner Vorgänger erwähnt, während ja Kandahar, den Mund etwas voll nehmend, behauptet, Jagd und Fischfang hätten ganz aufgehört. Der aramäische Text gebraucht ferner die Wendung, man töte für den König nur wenig Tiere: eine eindeutige Parallele zum 1. Felsedikt, wo der König die Reduzierung der täglichen Hofschlachtungen auf zwei Pfauen und eine Gazelle berichtet. Der Grieche hat diese Parallele verwischt, weil er die in der Diskussion der griechischen Philosophen über den Vegetarismus stehende Wendung *ἀπέχεται τῶν ἐμψύχων* einsetzte, die den König zum vollen Vegetarier machen würde. Eine bisher übersehene eindeutige Parallele läßt sich ferner, wie ich glaube, zu dem griechischen Satz aufzeigen *καὶ εἴ τινες ἀκρατεῖς πέπαυνται τῆς ἀκρασίας κατὰ δύναμιν*, „und wenn welche keine Selbstbeherrschung hatten, so haben sie aufgehört mit der Nicht-Selbstbeherrschung nach Kräften". Daß *ἀκρασία* das Gegenteil von *saṃyama* ist, hat schon der italienische Herausgeber gesehen. Lamotte folgt ihm und verweist auf den *pānānaṃ saṃyame*, den der König im 9., und den *savrabhutana saṃyamaṃ*, den er im 13. Felsedikt empfiehlt. Aber noch näher scheint mir unserer Stelle das 7. Edikt zu stehen, wo der König sagt, daß alle Sekten *saṃyama* und *bhāva-viśuddhi* wünschen, daß aber die Menschen allerlei Lüste und Leidenschaften haben und daher diese Ideale ganz oder auch nur teilweise verwirklichen werden.

Das Edikt von Kandahar hat also eindeutige und enge Beziehungen zu den 14 Felsedikten; man könnte es fast als einen allerknappsten Auszug aus ihnen betrachten. Und wenn man dazu nimmt, daß sie im 13. oder 14. Jahr erlassen sind und das Kandahar-Edikt nach, aber doch gewiß nicht lange nach dem 10., so darf man für nicht unwahrscheinlich halten, daß Kandahar tatsächlich ein sich auf einige Hauptpunkte beschränkender Auszug aus den großen Edikten ist.

In den gegen Ende des Edikts erscheinenden griechischen Worten *παρὰ τὰ πρότερον καὶ τοῦ λοιποῦ* vermutete Tucci ein Echo von Aśokas *hidalo-*

kiko paralokiko. LAMOTTE nimmt das an und will daran auch gegen die andere Übersetzung der Franzosen festhalten[7]. Ich möchte glauben, daß reiflichere Prüfung ihn von der Unmöglichkeit der Deutung überzeugen wird. παρὰ τὰ πρότερον heißt „im Gegensatz zu vorher" und schließt den Satz ab, der also besagt, daß die Menschen Eltern und Alten besser gehorchen als vorher. Mit καὶ τοῦ λοιποῦ „Und in Zukunft" beginnt ein neuer Satz — jeder Satz der Inschrift beginnt mit καί — ein Satz, der den Befolgern des Dharma ein Ergehen λῶιον καὶ ἄμεινον in Aussicht stellt, ohne daß von einem Jenseits die Rede wäre.

Von besonderem Reiz ist es natürlich für den Indologen, zu erfahren, was *dharma* auf aramäisch und griechisch heißt. Der Aramäer übersetzt mazdaisierend mit „Wahrheit", der Grieche sagt εὐσέβεια. Das ist zwar etwa für den kindlichen Gehorsam und ähnliches ein ganz passender Ausdruck; aber insofern εὐσέβεια immer ein Verhältnis zu den Göttern impliziert, ist doch auch diese Übersetzung eine Hellenisierung, denn in Aśokas Dharma spielen ja Götter gar keine Rolle; mit Ausnahme einer einzigen Stelle im Kleinen Felsedikt kommen sie überhaupt nicht vor.

Was selbstverständlich in Kandahar ebenso fehlt wie in den indischen dhamma-lipis des Königs, sind irgendwelche spezifisch buddhistische Lehren oder termini. Ich möchte darüber deshalb noch ein Wort anfügen, weil mir scheint, daß aus der allbekannten Tatsache nicht immer die richtigen Folgerungen mit der nötigen Schärfe gezogen werden. Man sagt etwa, Aśoka predige eben seinen weltlichen Untertanen einen Laienbuddhismus, der auf die anspruchsvolleren Lehren der Mönche verzichte. HULTZSCH findet mit SÉNART AŚOKAS *dhamma* "in thorough agreement with the picture of Buddhist morality presented in the Dhammapada" und übernimmt SÉNARTS Erklärung, daß in beiden Fällen ein Buddhismus in statu nascendi vorliege, eine frühere Stufe des Buddhismus als die von den meisten buddhistischen Texten repräsentierte. Der wahre Grund der Übereinstimmung ist aber einfach der, daß die meisten der im Dhammapada gesammelten Strophen nichtbuddhistisches Gemeingut ihrer Zeit sind. Das gleiche gilt von den Jātaka-Gāthās, die fast sämtlich von Nichtbuddhisten gedichtet und u. a. unschätzbare Zeugen der nicht-buddhistischen Volksreligion ihrer Zeit sind. Eine systematische Untersuchung dieser Religion, die uns leider noch fehlt, würde sie wohl als nächsten Verwandten von Aśokas Dharma erweisen.

---

[7] Korrektur-Zusatz: Ebenso C. GALLAVOTTI in seinem Aufsatz "The Greek version of the Kandahar bilingual inscription of Aśoka" (East and West 10, 3, Sept. 1959). Seine Darlegungen sind mir nicht überzeugend.

Nun lassen ja Aśokas Bericht von seiner Bekehrung im Kleinen Felsedikt, die inschriftlichen Zeugnisse seiner Wallfahrten, der Bairat-Brief an den Sangha und das gleich zu behandelnde Schismen-Edikt keinen Zweifel daran, ein wie eifriger Buddhist der König war. Wenn gleichwohl in seinen öffentlichen Proklamationen jede Spur des Buddhismus fehlt, besonders auch kein Name oder Titel des Buddha darin vorkommt, so kann man darin nur ein absichtliches Ausschalten des Buddhismus, also einen bewußten Akt religionspolitischer Neutralität sehen. Ich weiß es nicht besser zu formulieren als LAMOTTE in seinem neuen Buch (S. 255): «Le Dharma prôné par Aśoka se distingue nettement du Saddharma bouddhique: il se borne à exposer en formules indiennes traditionelles les principes de la Loi naturelle ... Aśoka fut un souverain pieux et zélé, et non point un propagandiste sectaire. Il n'entrait point dans ses intentions de fonder un état bouddhique, mais de morigéner ses sujets et d'édifier ses voisins. Ses envoyés, ses contrôleurs, ses surintendants ne sont en aucune manière des missionaires bouddhiques, mais des fonctionnaires préoccupés du bonheur, présent et futur, de leurs administrés. Toutefois, en répandant partout en Inde l'édit de la Loi, ils ont préparé les esprits à recevoir le message bouddhique et ouvert la voie aux propagandistes religieux.»

Ich möchte diesen Sätzen, die mir eine notwendige Korrektur des noch heute nicht nur in nichtindologischen Kreisen verbreiteten Aśokabildes scheinen, nur noch das Eine zufügen, daß natürlich auch Aśokas Ahiṃsā nicht als buddhistisch betrachtet werden darf. Sie entspricht einer allgemeinen Tendenz der Zeit ebenso wie die daraus sich ergebende Neigung zum Vegetarismus. Weder die alten Buddhisten- noch die Jainamönche waren ja Vegetarier. Aśokas Äußerungen in dieser Richtung sind hochwichtige Quelle für die noch zu schreibende Geschichte des indischen Vegetarismus; aber sie finden ihre Parallelen und ihre Begründung nicht in irgendwelchen buddhistischen Texten, sondern in den einschlägigen Stellen der Dharmaśāstras und des Kauṭilya, wo sich das allmähliche Aufkommen des Ahiṃsā-Ideals, der beginnende Widerstand gegen blutige Opfer, die schließliche Aufstellung der Forderung nach vollem Vegetarismus manchmal in den völlig gegensätzlichen Äußerungen eines und desselben zusammenhängenden Textes verfolgen läßt.

(Der Schluß des Vortrages ist in erweiterter Form erschienen im Indo-Iranian Journal, Vol. III S. 161—174, als Aufsatz unter dem Titel „Aśokas Schismen-Edikt und das Dritte Konzil.")

Aśokas Separatedikte von Dhauli und Jaugaḍa

von

LUDWIG ALSDORF

Abkürzungen

CPD	Critical Pali Dictionary
Dh	Dhauli
F	Große Felsedikte
G	Girnar
J	Jaugaḍa
K	Kalsi
M	Mansehra
PTSD	Pali Text Society's Pali Dictionary
pWB	Kleines Petersburger Wörterbuch
S	Säulenedikte
Sep.	Separatedikte von Dhauli und Jaugaḍa
Sh	Shahbazgarhi
Y	Yerraguḍi

In ( ) gesetzte Großbuchstaben beziehen sich auf die Bezeichnung der Sätze in HULTZSCHS *Inscriptions of Asoka* (Corpus Inscriptionum Indicarum Vol. I). Bei zweispaltigen Zitaten von Text oder Übersetzung der beiden Versionen der Sep. steht immer links Dhauli, rechts Jaugaḍa. Bei Zitaten von HULTZSCHS Text sind die eckigen Klammern, mit denen er unsichere Lesungen kennzeichnet, zur Vereinfachung weggelassen; es wird auf sie nur eingegangen, wo Lesungen diskutiert werden. Wer den Text nachzuprüfen wünscht, wird ja ohnehin nicht auf Einsicht in HULTZSCHS Ausgabe und besonders die in ihr enthaltenen Phototypien verzichten können.

Von den beiden sogenannten Separatedikten, die im neueroberten Kalinga-Lande die Großen Felsedikte XI, XII und XIII ersetzen, gilt das traditionell als erstes gezählte – in Wirklichkeit ist es bekanntlich das zweite – mit Recht als eines der schwierigsten aller Aśoka-Edikte. Mit einer Bemerkung dieses Inhalts eröffnete H. LÜDERS seine ausführliche und ergebnisreiche Behandlung SPAW 1914 S. 854–866[1]; J. BLOCH urteilt[2]: „La traduction est pour une grande part conjecturale, et peu des conjectures faites jusqu'ici donnent une satisfaction même provisoire.“ Es bedarf unter diesen Umständen kaum einer Rechtfertigung, wenn im folgenden der Versuch einer neuen Bearbeitung vornehmlich dieses ersten Separatediktes vorgelegt wird, bei dem auch auf das „zweite“, in Wirklichkeit erste, hier und da neues Licht fällt.

Die besondere Schwierigkeit des „ersten“ Edikts scheint mir nicht, wie BLOCH a. a. O. meint, auf dem „caractère particulier“ der nicht an das Volk, sondern an die Beamten gerichteten (und gerade dadurch so besonders interessanten) Separatedikte zu beruhen. Sie hat andere Ursachen: statt, wie bei den übrigen Fels- und den Säulenedikten, mehrerer paralleler, sich gegenseitig stützender und erklärender Versionen haben wir hier nur zwei, die trotz theoretischer Identität ganz erstaunlich stark im Wortlaut voneinander abweichen; insbesondere könnte man fast meinen, die Wortstellung sei in der einen grundsätzlich gegenüber der anderen möglichst stark geändert. Das hat zur Folge, daß die wirklichen Entsprechungen oft schwer zu bestimmen und manchmal nicht richtig erkannt sind. Dazu sind beide Versionen nicht nur stellenweise sehr schlecht erhalten und unsicher lesbar, sondern auch beide – wenn auch Dh etwas weniger als J – ganz ungleich nachlässiger und fehlerhafter eingemeißelt als auch die an den gleichen Stellen stehenden Exemplare der Großen Felsedikte. Diese unverkennbare und unbestreitbare Fehlerhaftigkeit zwingt uns – oder wenn man will: erlaubt uns –, wie mir scheint, in höherem Maße mit Verbesserungen und Ergänzungen zu arbeiten, als es bei den übrigen

[1] Jetzt *Philologica Indica* S. 334-345 (mit Berichtigungen und Zusätzen S. 788); ferner *Zu den Aśoka-Inschriften*, ZDMG 80, 260–4, jetzt *Phil. Ind.* S. 569–579. Alle LÜDERS-Zitate weiterhin nach *Philologica Indica*.

[2] *Les inscriptions d'Asoka*, Paris 1950, S. 136.

gewahr werden" aus, so läßt sich davon sowohl ein „vernehmen, erfahren" ableiten (das, wie wir sehen werden, weiter unten in Satz (J/K) und vielleicht auch in F XIII (H) anzusetzen ist) als auch ein „inne werden, erfassen, sich klar machen (engl. *to realize*)." Diese Bedeutung ergibt die einfachste, ungezwungenste Übersetzung unserer beiden Sätze: „... so wünsche ich es auch für alle Menschen. Und (J: aber) ihr macht euch nicht klar (erfaßt nicht), wie weit diese Sache geht (d. h. was mein Wunsch einschließt und für die Praxis alles bedeutet). Oder wenn ein einzelner Beamter[1] es erfaßt, dann auch der nur teilweise, nicht ganz." Genauso übersetzt auch Bloch: „Mais vous ne vous rendez pas compte jusqu'où cela va[2]."

Nach diesen beiden Sätzen, die man als Abschluß der Einleitung und gleichzeitig als Überleitung zum eigentlichen Anliegen des Edikts auffassen kann, fährt der König nach Hultzschs Übersetzung fort:

Now you must pay attention to this, although you are well provided for. It happens in the administration (of justice) that ...	Now you must also pay attention (to this), although you are in prosperous circumstances. It happens frequently that ...

Ich kann mir keinen unbefangenen Leser dieser Sätze vorstellen, der bei den Worten *although you are well provided for* bzw. *although you are in prosperous circumstances* nicht stutzig würde. Warum in aller Welt sollen die Beamten größeren Eifer entfalten, obwohl es ihnen gut geht oder

[1] Hultzsch übersetzt „single person", doch vgl. Lüders S. 338!

[2] An den drei Stellen von Sep. II, auf die sich Lüders für den Bedeutungsansatz „vernehmen, erfahren" beruft, ist, wie ich glaube, die oben angenommene Bedeutung noch leicht zu modifizieren. Der König sagt Sep. II (G/H), er wünsche hinsichtlich der nicht unterworfenen Grenznachbarn: *pāpunevu te: iti devānaṃpiye ichati* (J: *pāpuneyu: lājā hevaṃ ichati*). Das kann natürlich auch heißen: „sie sollen erfahren: so wünscht der König", aber das eigentlich Gemeinte ist doch wohl weniger, daß sie etwas ihnen vorher nicht Bekanntes erfahren sollen, sondern daß sie „die Überzeugung gewinnen, dessen gewiß werden" sollen. Weiter heißt es dann in J: *hevaṃ ca pāpuneyu: khamisati ne lājā ...*; in Dh ergänzt Hultzsch *hevaṃ ... nevu* zu *hevaṃ pāpunevu*, aber das erste der beiden ergänzten Akṣaras scheint mir deutlich ein (in J stehendes!) *ca* zu sein, und es ist mir äußerst wahrscheinlich, daß vielmehr dagestanden hat *hevaṃ ca jānevu* „und sie sollen dies wissen: der König wird uns verzeihen ..."; *jānevu* wäre also eine Art Synonym von *pāpuneyu*, und wieder wäre letzteres am besten mit „sie sollen überzeugt sein, sollen dessen gewiß werden" wiederzugeben. Noch stärker auf diese Bedeutung scheint mir die dritte Stelle zu weisen:

asvāsaniyāni ca tāni, ena pāpunevū ti: atha pitā tatha devānaṃpiye aphāka ...	*asvāsaniyā ca te, ena te pāpuneyu: athā pitā hevaṃ ne lājā ti ......*

„und ihr müßt ihnen Vertrauen einflößen, damit sie die Überzeugung gewinnen: wie ein Vater, so ist der König für uns ..."

besonders gut für sie gesorgt ist? BLOCH hat diesen Widersinn offenbar gefühlt, denn er übersetzt zwar im wesentlichen wie HULTZSCH, läßt aber wenigstens das „obwohl" weg: „Refléchissez-y vous aussi qui êtes bien pourvus dans vos fonctions." Man darf wohl sagen: was immer die Worte *suvi(hi)tā pi* des Textes bedeuten mögen, das, was HULTZSCH übersetzt, können sie nicht bedeuten. Doch prüfen wir die Texte! Sie lauten in HULTZSCHS Lesung und Abteilung:

(I) *dekhata hi tuphe etaṃ suvihitā pi.* (J) *nitiyaṃ eka-pulise pi athi ye baṃdhanaṃ palikilesaṃ vā pāpunāti.* (K) *tata hoti akasmā tena badhanaṃtika aṃne* ... *hu*[2] *jane daviye dukhīyati,*

(J) *dakhatha hi tuphe pi suvitā pi.* (K) *bahuka aṭhi*[1] *ye eti ekamunise baṃdhanaṃ palikilesaṃ pi pāpunāti.* (L) *tata hoti akasmā ti tena baṃdhanaṃtika anye ca vage bahuke vedayati.*

In J (J) las SENART wie HULTZSCH *pisuvitā*, BÜHLER dagegen *hisuvitā*. Nach der Phototypie ist wohl kaum zu entscheiden, ob das Strichlein, das aus *pi* ein *hi* machen würde, vom Steinmetz herrührt oder Kratzer im Stein ist; ich bin aber überzeugt, daß wir in beiden Fällen versehentliche Umstellung von Akṣaras anzunehmen und in *suvihitā* zu verbessern haben[3]. Zwar meint LÜDERS S. 339, für den Sinn bleibe es sich ziemlich gleich, ob man *suvihitā* oder *suvitā* lese; aber ich glaube, für die Lesung *suvihitā* spricht doch sehr der Umstand, daß das nach HULTZSCH vor

[1] *aṭhi* ist natürlich in *athi* zu verbessern; der Steinmetz hat lediglich den Punkt in den Kreis des *ṭh* zu setzen vergessen. Umgekehrt ist Sep. II J (K) und (N) *athasi* bzw. *athāye* sicher Schreibfehler für *aṭhasi* und *aṭhāye*.

[2] Es fehlen zwei oder drei Akṣaras, von denen eins oder zwei in J keine Entsprechung haben, während das letzte sicher *ba* war und von BÜHLER auch so gelesen wurde.

[3] LÜDERS S. 339: „In dem Text von J ist sicherlich eine Änderung nötig. Man muß entweder mit SENART und BÜHLER die akṣaras *hi* und *su* umstellen oder das *hi* streichen." — Einen ganz sicheren Fall von Akṣara-Verstellung bietet Sep. II Dh (N): *svasata* für *sāsvata* (so J!). Die Stelle beweist überdies die Möglichkeit gleichzeitigen Fehlers in beiden Versionen: Dh hat *svasataṃ sama*, J *sāsvataṃ samaṃ*, was beides nach Sep. I (Y/Z) mit absoluter Sicherheit zu *sāsvataṃ samayaṃ* zu verbessern ist. Es ist also in J das *ya* ausgelassen, der Anusvāra aber noch geschrieben, während in Dh *ya* und der Anusvāra ausgelassen sind. Angesichts solcher Möglichkeiten bin ich überzeugt, daß in dem gleichlautenden Anfangsteil beider Separatedikte das in J in I (C) und II (C) übereinstimmend geschriebene *kaṃ kamana* beidemale Dittographie ist für *kaṃmana* (so richtig Dh I (B); Dh II (B) fehlt das Wort): vielleicht stammt der Fehler schon aus der gemeinsamen Vorlage beider Edikt-Einleitungen. Auf gar keinen Fall ist es möglich, mit HULTZSCH (S. 35 Anm. 12) *kaṃ* als Singular des demonstrativ gebrauchten Fragepronomens zu erklären. Die Form könnte dann doch nur ein acc. masc. sein, und worauf sollte sich dieser beziehen?

suvitā stehende *pi* (von ihm mit „*also*" übersetzt) im Zusammenhang sinnlos, das von BÜHLER gelesene *hi* natürlich nach dem fast unmittelbar vorhergehenden *hi* ganz unmöglich ist. Ich nehme also an, daß wir als identischen Text von Dh und J *suvihitā pi* lesen dürfen. Und wenn, wie oben dargelegt, ein konzessives *pi* für den Zusammenhang unmöglich ist, so wird in der Tat nur übrigbleiben, in *suvihitā pi* ... mit LÜDERS einen abhängigen Fragesatz zu sehen.

Das in Dh auf *suvihitā pi* folgende Wort liest HULTZSCH *nitiyaṃ;* SENART und BÜHLER lasen beide *niti iyaṃ,* und ein Vergleich mit mehreren Stellen der Inschrift, wo die Akṣaras *ti* und *i* aufeinander folgen, macht es schwer zu zweifeln, daß wirklich *niti iyaṃ* dasteht: nicht nur sind die drei Punkte des *i* genau an den zu erwartenden Stellen einigermaßen deutlich zu erkennen; bei HULTZSCHS Lesung ergibt sich zwischen *ti* und *yaṃ* ein kaum zu erklärender leerer Raum in der Breite eines Akṣaras. Trotzdem halte ich es, wie gleich noch darzulegen, für zumindest sehr wahrscheinlich, daß für die Interpretation dennoch von HULTZSCHS Lesung *nitiyaṃ* auszugehen und das auf dem Stein stehende *niti iyaṃ* als Schreibfehler zu betrachten ist.

Was nun zunächst das den Satz beginnende *dekhata hi* / *dakhatha hi* angeht, so erblickte LÜDERS in dem *hi* den Beweis dafür, daß der Satz eine Begründung für das im vorhergehenden Satz Gesagte enthalten müsse und die beiden Verbformen nicht Imperative sein könnten. Für *dekhata* lehnte er die Auffassung als Imperativ außerdem deshalb ab, weil es weder im Pali noch im Prakrit irgendwo mehr einen Imperativ auf *-ta* gebe, der bekanntlich überall durch die Analogiebildung auf *-tha* ersetzt ist. LÜDERS' eigene Erklärung von *dekhata* als passivische oder gerundivische Nominalbildung entsprechend vedischen Formen wie *darśata, paśyata, yajata* usw. ist aber um so unwahrscheinlicher als sie, wie er selbst bemerkt, zusätzlich zur Annahme eines Schreibfehlers (*tuphe* für *tuphehi*) oder zu der mir trotz S. 339 Anm. 2 völlig unmöglich erscheinenden Annahme nötigt, daß *tuphe* den Gen. oder Instr. vertrete. LÜDERS würde zu seiner Erklärung wohl kaum gegriffen haben, wäre er nicht überzeugt gewesen, daß das *hi* einen Imperativ ausschließe; er hat dabei übersehen, daß das pWB s. v. *hi* ausdrücklich angibt: „2) aufmunternd beim Imperativ oder Potentialis *doch*". Man wird daher kein Bedenken tragen, mit HULTZSCH (S. CIX) nicht nur das *dakhatha* von J, sondern auch das zweimalige (hier und weiter unten in Satz Q) *dekhata* von Dh als Imperative zu betrachten, wie es übrigens auch BLOCH tut. Dafür spricht weiter der ziemlich gewundene Sinn, der sich für LÜDERS aus dem Zwange ergibt, Satz (I/J) als B e g r ü n d u n g des Voraufgegangenen zu erweisen.

Indem er wie BÜHLER den Satz mit *niti* schließen läßt (über das danach den nächsten Satz eröffnende *iyaṃ* sagt er, soviel ich sehe, nichts) und *niti* als Skt. *nīti* nimmt, übersetzt er Dh: „denn von euch wird (nur) dies untersucht: Ist auch das Strafrecht wohl angewendet?", während er J wiedergibt: „denn ihr richtet euer Augenmerk (nur darauf): Ist auch die große Menge wohl aufgehoben?" Als Kommentar fügt er hinzu: „In Dh wird also der Mangel an Interesse an der Durchführung der humanen Bestrebungen des Königs damit begründet, daß die Nagalaviyohālakas als Berufsrichter stets geneigt sind, nur die rein juristischen Fragen zu prüfen; in J wird ihnen vorgeworfen, daß sie sich um das Schicksal des einzelnen überhaupt zu wenig kümmern[1]." Was gegen LÜDERS' Auffassung spricht, ist neben der sich ergebenden allzugroßen inhaltlichen Diskrepanz der beiden Versionen, der völlig verschiedenen Auffassung des gleichen (oder mindestens synonymen) Wortes *suvi(hi)ta*, vor allem der Umstand, daß er in beiden genötigt ist, das für die Herstellung des Zusammenhanges in seinem Sinne (Satz I/J Begründung des Vorhergehenden) entscheidend wichtige „(nur)" bzw. „(nur darauf)" in Klammern zu ergänzen[2].

Wenn HULTZSCH statt *niti iyaṃ* gegen den Augenschein vielmehr *nitiyaṃ* liest, so ist der Grund jedenfalls der, daß in (P/Q) in beiden Versionen *nitiyaṃ*, gleich darauf nur in J noch einmal *nītiyaṃ* wiederkehrt, Formen, die – zweifellos unter dem Eindruck des „*niti*" von Dh (J) – LÜDERS sämtlich als Lokative (*nītyām*) auffaßte; die gleiche Auffassung ergab sich danach für HULTZSCH auch für das von ihm neu gelesene *nitiyaṃ* von Dh(J). Dieser Lokativ *nītyām* kann nun natürlich nicht mehr zu dem Satz mit *suyihitā pi* gehören; folglich läßt HULTZSCH mit ihm – und mit der Entsprechung *bahuka* in J – den nächsten Satz beginnen und tut logischerweise ein Gleiches mit dem späteren *nitiyaṃ* von Dh und J, das LÜDERS mit dem voraufgehenden *anāsulope atūlanā ca* verband, während es nun Satz (P/Q) eröffnen soll: *nitiyaṃ e(yaṃ) kilaṃte siyā*.

Die Zuteilung der Wörter *nitiyaṃ* und *bahuka* zum folgenden Satz statt zum vorhergehenden machte LÜDERS' Interpretation von (I/J) unmöglich und führte vielmehr zwangsläufig zu der neuen Übersetzung „although you are well provided for." Hätten wir oben recht, diese Über-

[1] Dazu „Berichtigungen und Zusätze" S. 788: „Die Übersetzung, die HULTZSCH von diesem Satze und den beiden folgenden (I-K in Dh, J-L in J) gibt, halte ich für verfehlt."

[2] LÜDERS selbst bemerkt S. 303 zu einer Stelle, wo BÜHLER in seine Übersetzung ein „and" einschiebt: „Solche Einschübe verraten fast stets, daß die Konstruktion nicht richtig verstanden ist."

setzung als unmöglich zu verwerfen, so ist damit auch der Neuabteilung der Sätze der Boden entzogen.

Ich möchte aber nun mindestens sehr ernstlich zur Diskussion stellen, ob es nicht viel einfacher und natürlicher ist, *nitiyaṃ* an allen Stellen einheitlich als Skt. *nityam* zu fassen[1].

Den Satz (O/P): *etasa ca savasa* (J: *savasa cu iyaṃ*) *mūle: anāsulope atūlanā ca nitiyaṃ* übersetzte Lüders: „Die Wurzel aber von alledem ist (J: dies aber ist die Wurzel von allem): Freiheit von Jähzorn und Nichtübereilung in der Verhängung von Strafen." Ich glaube, die Übersetzung: „Die Wurzel von alledem aber ist, daß man immerdar frei ist von Jähzorn und Übereilung" ist mindestens ebenso wahrscheinlich. Wenn es dann in der noch näher zu erörternden Fortsetzung heißt, man müsse sich bewegen, sich regen, gehen, so könnte das nur in J zugefügte *nītiyaṃ* zwar wohl auch heißen „in the administration of justice", wie Hultzsch übersetzt; aber ein verstärkend zugefügtes „allezeit" ist sicher noch einfacher und natürlicher. Dagegen ist Hultzschs Satzanfang *nitiyaṃ e(yaṃ) kilaṃte siyā*, „Whoever is (bzw. he who is) fatigued in the administration (of justice)" schon an und für sich wenig wahrscheinlich und wird es für J noch weniger, weil dort der angeblich mit *nitiyaṃ* anfangende Satz mit nochmaligem *nītiyaṃ* schließt. Endlich ist die mehrfache Zufügung eines verstärkenden „allezeit" durchaus im Sinne des königlichen Ermahners, der es als Zweck beider Separatedikte bezeichnet, daß die Nagalaviyohālakas bzw. Mahāmātas (I(Y/Z), II(M/N)) *sāsvataṃ samayaṃ*, „zu aller Zeit", in ihrer Tätigkeit Eifer an den Tag legen sollen.

Die Auffassung von *nitiyaṃ* als *nityaṃ* an der Dh-Stelle, von der wir ausgingen (*dekhata suvihitā pi nitiyaṃ*) macht freilich zwei Schwierigkeiten. Einmal nötigt sie, wie schon erwähnt, zu der Annahme, daß *nitiiyaṃ* Schreibfehler für *nitiyaṃ* ist; zweitens muß zu *suvihitā* das eigentliche Subjekt (etwa *pānā* oder *munisā*) ergänzt werden. Diesen schließlich doch nicht unüberwindlichen Schwierigkeiten[2] steht aber der entscheidende Vorteil gegenüber, daß sich so, und nur so, die beiden Versionen befriedigend zur Deckung bringen lassen: dem *nitiyaṃ* „allezeit" entspricht in J ein *bahuka⟨ṃ⟩* „oft, häufig, immer wieder" — beides satzschließende, zu *dekhata/dakhatha* gehörende Adverbien. Aber selbst wenn

[1] Daß J am Ende von (Q) *nītiyaṃ* mit langem *ī* schreibt, dürfte kein ernstliches Hindernis darstellen.

[2] Zu der notwendigen Ergänzung eines *pānā* oder *munisā* vgl. etwa das zweite Säulenedikt, das nach dem Eingangsprotokoll mit den Worten beginnt: *kayānaṃmeva dekhati*, wobei das Subjekt (etwa *jane*) unbezeichnet bleibt; auch im zweiten Satz *no mina pāpaṃ dekhati* wird es nicht genannt.

LÜDERS hat seinen Änderungsvorschlag nicht näher erläutert, wohl weil er annahm, daß jeder in *eta* ohne weiteres Skt. *atra* erkennen würde, was im Rahmen seiner Übersetzung natürlich einen völlig befriedigenden Sinn ergibt. Allerdings ist *eta* = *atra* bisher nur in Girnar belegt, während der Osten *heta* und *hetā* schreibt; aber neben den regulären *h*-Formen wie *hevaṃ*, *hedisa* etc. kommt doch auch im Ostdialekt z. B. *edisāni* Dh J VIII (B), *edisāye* K IX (B) vor, so daß ein vereinzeltes *eta* = *atra* in einem Separatedikt als möglich gelten darf; der Schreibfehler ist noch leichter zu erklären, wenn man annimmt, daß nicht *eta*, sondern *etā* zu lesen ist: es ist dann nur der kleine senkrechte Strich des *i* versehentlich zuviel gesetzt, so wie z. B. in Girnar F XIII (S) *dūti* statt *dūtā* geschrieben ist. Das *etā* korrespondiert mit dem *tata* von (K/L).

Der König fährt fort:

tata ichitaviye tuphehi kiṃti: majhaṃ paṭipādayemā ti. imehi jātehi no saṃpaṭipajati: isāya āsulopena niṭhūliyena tūlanāya anāvūtiya ālasiyena kilamathena. se ichitaviye kiṃti[1]*: ete jātā no huvevu mamā ti. etasa ca savasa mule anāsulope atūlanā ca nitiyaṃ.*

tata tuphehi ichita⟨vi⟩[2]*ye kiṃti: majhaṃ paṭipātayema. imehi⟨cu⟩*[2] *jātehi no ⟨saṃ⟩*[2]*paṭipajati: isāya āsulopena niṭhūliyena tul⟨an⟩*[2]*āya anāvutiya ālasyena kilamathena. hevaṃ ichitaviye, kiṃti: me etāni jātāni no hveyū ti. savasa cu iyaṃ mūle: anāsulope atulanā ca nitiyaṃ.*

klagt hat: *yesaṃ vā pi suvihitānaṃ sinehe avipahine — e tānaṃ mita-saṃthuta-sahāya-nātikā* (K *nātikya*, Sh *ñatika*, Y *nātike* (?), G *ñātikā*) *viyasanaṃ pāpunāti, tata se pi tānaṃmeva upaghāte hoti*. LÜDERS hat das S. 330 sanskritisiert: *yeṣāṃ vāpi suvihitānāṃ* [er las damals noch *saṃvi°*] *sneho 'viprahīṇo yat teṣāṃ mitrasaṃstutasahāyajñātayo vyasanaṃ prāpnuvanti tatra tad api teṣām evopaghāto bhavati*, und übersetzt: „oder wenn die Freunde, Bekannten, Genossen und Verwandten von denen, die (selbst) wohl aufgehoben große Zuneigung fühlen, bei einer solchen (Gelegenheit) Unglück erleiden, so ist auch das für eben diese eine Schädigung." Auch er gab also dem *pāpunāti* die Bedeutung bzw. Verwendung, auf die sich HULTZSCH für seine Übersetzung von Sep. I (J/K) beruft, und an und für sich ist gegen diese Interpretation des Satzes gewiß nichts einzuwenden. Ich möchte dennoch zu erwägen geben, ob es nicht möglich ist, ihn auch anders zu konstruieren. Nimmt man nämlich *yesaṃ* als einen von *sinehe* abhängigen gen. objectivus (wobei die *ye*, als die unschuldigen Opfer des Feldzugs, von den *suvihitā* verschieden sind und vielmehr die *suvihitā* mit den *mita* ... *nātikā* identisch werden) so läßt sich übersetzen: „Zu welchen die Liebe derer, denen es (selbst) an nichts fehlt, unvermindert ist — wenn deren Freunde, Bekannte, Genossen und Verwandte von ihrem Unglück erfahren, so ist auch das für eben diese (nämlich die Freunde etc.) eine Schädigung." Bei dieser hiermit zur Diskussion gestellten Interpretation hätte *pāpunāti* an sämtlichen Stellen, wo es bei Aśoka vorkommt, die gleiche Bedeutung „Kenntnis erlangen, innewerden."

[1] Geschrieben ist falsch *kitiṃ*. [2] In ⟨⟩ ergänzte Auslassung des Steinmetzen.

Im Pali heißt nach dem PTSD *āyutta* „1. yoked to, connected with, full of. 2. intent upon, devoted"; die zweite Bedeutung entspricht dem „ganz bei einer Sache seiend" des pWB. Diese Bedeutung wird weiter bestätigt durch Pali *āyoga*, das u. a. auch „occupation, devotion to, pursuit, exertion" heißen soll; für das buddhistische Skt. gibt EDGERTON als Bedeutung von *āyoga* „practice of, application to" an und verzeichnet ein *sukhallikāyoga* als Variante des bekannteren *sukhallikānuyoga*. Aus alledem läßt sich für **āyukti* etwa eine Bedeutung „hingebungsvolle Tätigkeit, Hingabe, Eifer" erschließen. Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, wie gut Sep. I (M/N) ein *anāvuti* „Mangel an Hingabe, an Amtseifer, an Einsatzfreudigkeit" in die Reihe der *jātā(ni)* und besonders zu den daraufffolgenden *ālasiya* „Trägheit" und *kilamatha* „Schlaffheit" paßt.

Sep. II (J/K) sagt der König, nachdem er die Beamten angewiesen und ihnen seinen Willen kundgetan habe, werde er *desāvutike* / *sakala-desā-āvutike* sein:

se hakaṃ anusāsitu chaṃdaṃ ca	*tupheni anusāsitu*[1] *chāṃdaṃ ca veditu*[1] *ā mama dhiti patiṃnā cā aca-*
veditu tuphāka desāvutike hosāmi.	*la sakala-desā-āyutike hosāmi.*

HULTZSCH übersetzt Dh (J im wesentlichen gleichlautend): „Therefore, having instructed (you) and having informed you of (my) will, I shall have (i. e. entertain) officers in (all) provinces for this object[2]." Dazu S. 100 Anm. 7: „KERN (JRAS, 1880. 384) translated: ‚I will entrust the country to your care.' For the difficult term *desāvutika* (Dhauli) or *sakala-desā-āyutika* (Jaugaḍa) see BÜHLER (ZDMG 41. 28), who took *āyuti* = Skt. *āyuktin*, ‚an official'. Cf. *āvuti* = Skt. *āyukti*, ‚an order', in the pillar-edict IV, L." HULTZSCHS Übersetzung geht aber, soviel ich sehe, nicht aus von **āyuktin* ‚an official' (das es nicht gibt), sondern setzt voraus: *āyukta* „Beamter", *āyuktin* „Beamte habend", *deśāyuktika* „Beamte im (ganzen) Lande habend." „Ich werde ein im ganzen Lande Beamte Habender sein" ist für den angenommenen Sinn „ich werde im ganzen Lande Beamte unterhalten" jedenfalls eine äußerst sonderbare Ausdrucksweise. Und da vorausgeht: „Nachdem ich euch (meine Beamten) vermahnt und euch

[1] Geschrieben ist °*ta*.

[2] HULTZSCH nimmt die auf *hosāmi* folgenden Worte *etāye aṭhāye* / *etasi aṭhasi* noch zu diesem Satz; ich halte für so gut wie sicher, daß sie zum folgenden gehören: *etāye aṭhāye paṭibalā* (J: *etasi aṭhasi alaṃ*) *hi tuphe: asvāsanāye hita-sukhāye ca tesaṃ hidalokika-*(J: °*gika*)*-pālalokikāye*, „Denn folgender Aufgabe seid ihr ja gewachsen: jenen Vertrauen einzuflößen und für ihr Wohl und Glück im Dies- und Jenseits zu wirken." Für Zuordnung und Übersetzung von *etāye aṭhāye* / *etasi aṭhasi* vgl. die sogleich heranzuziehende Parallelstelle Sep. II (H/I).

meinen Willen kundgetan habe", fragt man sich verwundert, ob der König nun zusätzlich zu den eben vermahnten Beamten im ganzen Land noch Sonderkommissare einsetzen will (er muß dann wohl annehmen, seine Vermahnung werde wenig oder nichts fruchten), oder ob er etwa sagen will, Beamte, d. h. solche, die diese Bezeichnung verdienten, werde er im ganzen Lande erst nach der eben erfolgten Vermahnung haben.

Der wirkliche Sinn des Satzes ergibt sich aber eindeutig aus dem kurz vorhergehenden Parallelsatz (H/I):

etasi aṭhasi hakaṃ anusāsāmi: anane etakena hakaṃ anusāsitu chaṃdaṃ ca veditu ā hi dhiti patiṃnā ca mamā ajalā,

etāye ca aṭhāye hakaṃ tupheni anusāsāmi: anane etakena hakaṃ tupheni anusāsitu chaṃdaṃ ca veditu ā mama dhiti patiṃnā ca acalā,

„Zu folgendem Zweck erteile ich euch (meine) Anweisungen: frei von (meiner) Schuld (gegen mein Volk) bin ich, insoweit ich euch angewiesen und euch meinen Willen zu wissen getan habe, was nämlich mein fester Entschluß und unerschütterlicher Vorsatz ist." Der König will also etwa sagen, daß er mit seinen Anweisungen an die Beamten sein Teil getan, seiner Verantwortung sich entledigt habe: nun müssen die Beamten das Ihre tun: Genau das gleiche steht in dem fast gleichlautenden Satz (J/K); wenn wir mit der oben für *āvuti* angesetzten Bedeutung das Richtige getroffen haben, ist ein (*sakala*)-*desāvutika* jemand, der dem (ganzen) Lande mit Hingabe dient, seine Pflicht gegen das Land mit Hingabe erfüllt. Wir dürfen frei übersetzen: „Nachdem ich euch meine Anweisungen erteilt und euch meinen Willen zu wissen getan habe (J wiederholt aus (I): was mein fester Entschluß und unerschütterlicher Vorsatz ist), werde ich meiner Pflicht gegen mein ganzes Land Genüge getan haben."

Genau hierzu paßt auch S IV (L). Der König verkündet hier, daß er zum Tode Verurteilten einen dreitägigen Hinrichtungsaufschub gewährt habe, damit entweder Verwandte zu einem Gnadengesuch Gelegenheit haben oder die Verurteilten selbst noch durch Stiftungen oder Fasten für ihr jenseitiges Heil sorgen können (Lüders S. 302–309). Diese Mitteilung des Königs wird eingeleitet durch die Worte: *āva ite pi ca me āvuti*, Bühler: „and even so far goes my order", Lüders: „Und so weit geht mein Befehl", Hultzsch: „And my order (reaches) even so far (that)". Ich kann, wie schon bemerkt, für den Bedeutungsansatz „Befehl" keine Grundlage erkennen; die Bedeutung paßt aber nicht einmal besonders gut in den Zusammenhang. Aufgrund des Inhalts der folgenden Mitteilung erwartete man nach dem „und so weit reicht" nicht „mein Befehl", sondern etwas wie „mein Dharmastreben, meine Gewissenhaftigkeit, meine

Fürsorge." Betrachtet man die Stelle im Lichte des *desāvutike* von Sep. II – das von dem *āvuti* von S IV nie hätte getrennt werden sollen – so ergibt sich als Bedeutung von *āvuti* etwa „meine Hingabe (an meine Herrscherpflicht), meine hingebende Pflichterfüllung, mein Verantwortungsbewußtsein."

Wir wenden uns wieder Sep. I zu. Der nächste, von LÜDERS nicht besprochene Satz (P/Q) lautet, nach Rückkehr zu der Interpungierung hinter statt, wie HULTZSCH annimmt, vor *nitiyaṃ*[1]:

e kilaṃte siyā na te ugacha saṃcalitaviye tu vaṭitaviye etaviye vā.	*e yaṃ kilaṃte siya ... saṃcalitu uṭhāyā saṃcalitavye tu vaṭitaviya pi etaviye pi nītiyaṃ.*

HULTZSCH übersetzt: „He who (J: whoever) is fatigued in the administration (of justice), will not rise (J: [not] move and rise); but one ought to move, to walk, and to advance (J: in the administration of justice)." BLOCH schließt sich dem im wesentlichen an: „Qui est las ne se mettra pas en route (bzw. ne bougera pas); mais dans l'exercice de vos fonctions il faut bouger, se remuer et aboutir."

Ganz abgesehen von der reichlich merkwürdigen Ausdrucksweise: „Wer schlaff ist, dürfte wohl (opt.!) nicht sich aufmachen ..." begegnet diese Auffassung des Satzes drei schweren Bedenken. *te* wird von HULTZSCH S. CVI ausdrücklich, unter Zitierung unserer Stelle, als nom. sing. masc. des Demonstrativpronomens gebucht: eine geradezu ungeheuerliche Annahme, die, vom Skt. zu schweigen, weder im Pali noch in irgendeinem Pkt.-Dialekt oder im Apabhraṃśa eine Stütze findet; die Form wäre völlig singulär. BLOCH zieht daher auch die Annahme eines Fehlers vor; S. 138 Anm. 20: „*siyā* est au singulier; *te* pluriel semble donc fautif." Wenn er fortfährt: „en outre il faut compléter *uggacche* et *utthāye*", so nennt er das zweite Bedenken: die Notwendigkeit, in beiden Versionen zwei verschiedene, aber sich entsprechende Verbalformen durch Änderung zu Optativen zu machen. Für *ugacha* (von dem das *cha* durch Einschließung in eckige Klammern als unsicher bezeichnet ist) fordert HULTZSCH dies ausdrücklich (S. 94 Anm. 4: „Read *ugache*"). Zu *uthāyā* bemerkt er nur S. 113 Anm. 20: „*uthā*[*ye*] BÜHLER." Ich muß gestehen, daß ich auf der Phototypie weder ein *yā* noch ein *ye* erkennen kann, sondern nur ein *y* mit zerstörtem Oberteil. Sicher aber ist BLOCH darin recht zu geben, daß, wenn ein opt. *ugache* hergestellt werden soll, auch *uthāyā* zu *uthāye*

[1] BLOCH interpungiert im Text wie HULTZSCH, in der Übersetzung („... d'éviter l'inconstance et la précipitation dans l'exercice de vos fonctions. Qui est las ...") dagegen wie SENART, BÜHLER und LÜDERS!

geändert werden muß, das als Optativform auch noch nicht unbedingt überzeugend ist, während *uthāyā* keinesfalls Optativ sein könnte.

Das dritte, bisher ganz unbeachtet gebliebene Bedenken ist das *tu* hinter *saṃcalitav(i)ye*. Von seiner Übersetzung als „aber" hängt überhaupt die Möglichkeit ab, *saṃcalitaviye tu vaṭitaviye etaviye vā* (J: *etaviye pi nītiyaṃ*) als neuen, eine positive Aufforderung enthaltenden Hauptsatz einem negativen „der dürfte sich nicht erheben" usw. gegenüberzustellen. Das häufig genug vorkommende „aber" heißt jedoch im Ostdialekt stets und ausschließlich *cu*, nicht *tu*; außer in G und den NW-Versionen kommt *tu* nur noch in zwei Mysore-Exemplaren des Kleinen Felsedikts (Brahmagiri und Siddapura) vor; da diese Versionen auch das nicht-östliche *r* und *ṇ* haben, ist es klar, daß sie nicht dazu dienen können, die Zugehörigkeit einer in ihnen erscheinenden Form zum Ostdialekt zu erweisen. Endlich kommt *cu* in den Sep. selbst mehrfach vor.

Wer der Auffassung des in Dh und J übereinstimmend geschriebenen *tu* als Skt. *tu* widersprechen will, muß eine Alternative aufzeigen können. Ich glaube, daß sich eine solche anbietet in dem im Jaina-Kanon nicht ganz seltenen Verbum *tuyaṭṭai* (mit den Nominalableitungen *tuyaṭṭaṇa* und *tuyaṭṭāvaṇa*). Es erscheint in Aufzählungen von Arten körperlichen Verhaltens und wird gewöhnlich mit „Liegen" wiedergegeben: Uvavāiya 150: ... *āgacchejja vā ciṭṭhejja vā nisīejja vā tuyaṭṭejja vā ullanghejja vā palanghejja vā ukkhevaṇaṃ vā pakkhevaṇaṃ vā tiriyakkhevaṇaṃ vā karejja* (SCHUBRING, *Lehre der Jainas* § 186: „... Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen, über etwas Hinwegschreiten, Heben, Reichen in mehrfacher Beziehung"); die gleiche Liste mit *-aṇa*-Nomina (*gamaṇe ṭhāṇe nisīdaṇe tuyaṭṭaṇe* usw.) Uvav. 30, II'; Viyāhapannatti II 1 (WEBER, *Fragment der Bhagavatī* S. 277): *evaṃ gantavvaṃ evaṃ ciṭṭhiyavvaṃ evaṃ nisīiyavvaṃ evaṃ tuyaṭṭiyavvaṃ evaṃ bhunjiyavvaṃ* ...; Kappas. 1, 19. 3, 1f. 3, 22: *ciṭṭhittae vā nisīittae vā tuyaṭṭittae vā niddālaittae vā payalāittae vā* (SCHUBRING: „... stehen, sitzen, liegen, schlafen, einnicken ..."); Kappas. 4, 26 *tuyaṭṭāvaṇa* (SCHUBRING: „sich legen helfen"); Jinacariya 95 (von der schwangeren Mutter Mahāvīras): *suhaṃ suheṇaṃ āsayai sayai ciṭṭhai nisīyai tuyaṭṭai* (JACOBI, SBE XXII S. 250: „She most comfortably dozed, reposed, remained, sat, and laid ..."). Die Jainas haben sich für das etymologisch nicht ganz durchsichtige Wort das drollige Sanskrit-Äquivalent *tvagvartayati*, *tvagvartana* ausgedacht, das soviel ich sehe nur „Haut drehen" bedeuten könnte. Im Glossar zu seiner Ausgabe des Uvavāiya schreibt LEUMANN s. v. *tuyaṭṭaṇa:* „ob es wirklich das Liegen bedeutet, ist nicht ganz klar. WBhag. S. 277 erklärt der Comm. *tuyaṭṭiyavvaṃ* = *śayitavyam;* aber in der Rāj. S. 138 begegnet

eine andere Erklärung, die allerdings bloß auf die Etymologie gegründet zu sein scheint: *tuyaṭṭanti = tvagvartanaṃ kurvanti, vāma-pārśvataḥ parāvṛttya dakṣina-pārśveṇāvatiṣṭhanti* (und vice versa) *iti bhāvaḥ.*" Aus der Subodhikā zu der oben zitierten Stelle des Jinacariya sei zugefügt die Erklärung: *tuyaṭṭai tvagvartayati, nidrāṃ vinā śayyāyāṃ śete ity arthaḥ.* Der Pāia-sadda-mahaṇṇava gibt als Bedeutung an: „*pārśva ko ghumānā, karvaṭ phirānā*", also etwa „sich im Liegen umdrehen." Tatsächlich bezeugt das *tvagvartayati* in seinem zweiten (wohl auch etymologisch zutreffenden) Bestandteil unmißverständlich, daß die Jaina-Tradition das Wort nicht als ein ruhendes Daliegen auffaßte, sondern als ein Sichumdrehen, jedenfalls eine Bewegung. Vielleicht darf man als eigentliche Bedeutung etwa ansetzen: „sich unruhig auf dem Bett hin und her wälzen." Das steht der in unserem Aśoka-Edikt zwischen *saṃcalitaviye* und *etaviye* ungefähr zu erwartenden Bedeutung immerhin nahe genug, um *tu vaṭitaviye* zu *tuvaṭitaviye* zusammenzuziehen und darin das Gerundivum des Verbums zu sehen, das in Ardhamāgadhī als *tuyaṭṭai* erscheint. Für eine genauere Festlegung der Bedeutung reicht freilich die Jaina-Parallele nicht aus.

Kehren wir zunächst zu [*na*] *te* zurück! Die Einklammerung des *na* ist nur zu begründet; die Phototypie scheint mir zu zeigen, daß jedenfalls kein *na* dasteht, dessen waagerechter Grundbalken zu sehen sein müßte, aber deutlich nicht da ist. Ich glaube, freilich undeutlich, eher ein *ti* zu erkennen, das vielleicht mit *siyā* zu *siyāti* zu verbinden wäre[1]; ich möchte jedoch weder diese Lesung noch diese Erklärung als sicher bezeichnen.

Für sicher dagegen halte ich, daß statt *te* vielmehr *tena* zu lesen ist: die Auslassung des *na* durch den Steinmetz hat auch in Dh nichts besonders Auffälliges[2]. Leider läßt uns ja gerade an dieser Stelle J im Stich, aber ich hoffe, daß die durch die Lesung *tena* sich ergebende Konstruktion und Übersetzung des Satzes für sich sprechen wird. Mit der gleich noch zu begründenden weiteren Lesung *ugaca* statt *ugacha* ergibt sich in Dh: *e kilaṃte siyā*(*ti*), *tena ugaca saṃcalitaviye tuvaṭitaviye etaviye vā*, „Wer etwa schlaff ist, der muß sich aufraffend (abs. *udgatya*) sich in Bewegung setzen, sich rühren (?) und sich fortbewegen."

Durch Einschließung in [] hat Hultzsch selbst die Lesung *uga*[*cha*] als unsicher bezeichnet. Von dem Unterteil des angeblichen *cha* ist der linke Halbkreis gut erkennbar; wo der rechte sein müßte, ist der Stein so stark beschädigt, daß sein einstiges Vorhandensein zwar möglich, aber ganz unbeweisbar ist. Man kann also genausogut *ugaca* lesen und dies

[1] Vgl. Hultzsch S. LXXXII; 71 Anm. 14; 40 Anm. 1. Bloch S. 76 § 41.
[2] Vgl. Lüders S. 578 Abs. 2.

unter Berufung auf das zweimalige *atana āgāca* von Rummindei und Nigali Sagar als abs. *udgatya* verstehen. Diese Auffassung als abs. wird bestätigt durch das *saṃcalitu uthāyā* von J. Von diesen beiden Wörtern ist das erste eindeutig Absolutiv, das zweite nach HULTZSCHS Lesung ebenfalls. Allerdings glaube ich, daß das in Dh nicht stehende *saṃcalitu* irrtümlich in den Text geraten ist: die Wiederholung *saṃcalitaviye* wäre unsinnig, und selbst bei der bisherigen Auffassung des Satzes sollte logisch das Aufstehen vor dem Sich-in-Bewegung-Setzen kommen. Erwägt man, daß in J neben zahllosen Auslassungen von Silben und ganzen Wörtern anderseits auch in Sep. II acht Wörter versehentlich wiederholt werden (S. 116 Anm. 3), so ist die Annahme einer solchen, wie immer entstandenen Text-Korruptel wohl nicht zu kühn. Aber darin, daß das fälschlich eingedrungene *saṃcalitu* als abs. erscheint, darf man m. E. eine weitere Bestätigung dafür sehen, daß das danebenstehende *uthāyā* abs. ist; im übrigen stützen sich die abs. *ugaca* und *uthāyā* natürlich gegenseitig, und die doppelte Textänderung *ugaĉhe* und *uthāye* wird hinfällig.

Für J ist somit folgender von Dh inhaltlich kaum abweichender Text herzustellen: *e 'yaṃ kilaṃte siyā, ⟨tena⟩ uthāyā saṃcalitavye tuvaṭitaviya pi etaviye pi nītiyaṃ*, „Wer auch immer schlaff sein sollte, der muß allezeit sich aufraffend sich in Bewegung setzen und sich rühren und sich fortbewegen."

Der folgende Satz ist einer der schwierigsten und umstrittensten des Edikts. LÜDERS (S. 342) liest nach SENART und BÜHLER:

hevaṃmeva e dakhiye tuphāka tena vataviye aṃnaṃ ne dekhata hevaṃ ca hevaṃ ca devānaṃ piyasa anusathi.	*nītiyaṃ e ve dekheyi* (lies: *dekhiye*) *aṃna ne nijhapetaviye hevaṃ hevaṃ ca devānaṃ piyasa anusathi.*

Ich halte es für am zweckmäßigsten, LÜDERS' Behandlung des Satzes (S. 342f.) in extenso zu zitieren:

„SENART übersetzt: ‚So also it is with the supervision which ye should exercise. For this reason I command ye: – Consider ye my orders (J ye must call attention to my orders) [saying], such and such are the instructions of the king dear unto the Devas.' Im wesentlichen stimmt BÜHLERS Übersetzung damit überein: ‚Even thus (it is with respect to the affairs) which you have to decide. Hence it is necessary (for me) to tell (you): ‚Pay attention to my orders.' Such, even such, (are) the instructions of the beloved of the gods.' SENART wie BÜHLER beziehen also *ne* auf den König, was ich für ausgeschlossen halte, da Aśoka weder in diesem Edikt noch sonst irgendwo von sich selbst anders als in der ersten Person des Singulars redet. Beide setzen ferner Dh *aṃnaṃ*, J *aṃna* gleich Sk. *ājñām*

bzw. *ājñā*. Aber in dem ganzen Edikt ist doch nirgends von einem ‚Befehl' des Königs die Rede. Der König bezeichnet den Erlaß im Anfang selbst als eine *anusathi*, und von dieser *anusathi* wird ja offenbar auch hier in dem mit *hevaṃ* (*ca*) *hevaṃ ca* beginnenden Satze gesprochen. Es ist aber auch kaum anzunehmen, daß der König seine Beamten auffordern sollte, einen Befehl von ihm zu ‚prüfen'; denn das müßte doch die Bedeutung von *dekhata* in Dh sein. Noch größere Schwierigkeiten bereitet die Lesart von J *aṃna ne nijhapetaviye*. Hier muß man zunächst annehmen, daß sich das Maskulinum oder Neutrum *nijhapetaviye* auf das Femininum *aṃna* beziehe. Dann aber fragt man sich doch: wie sollen denn die Nagala-viyohālakas dazu kommen, die Untertanen zum Nachdenken über einen königlichen Befehl zu veranlassen, der doch nur an sie selbst gerichtet sein könnte? Bühler hat diese Schwierigkeiten erkannt und meint, das Kausativ scheine hier im Sinne des Simplex zu stehen. Eine Interpretation, die zu solchen Annahmen ihre Zuflucht nehmen muß, ist sicherlich falsch. Ich sehe in *aṃnaṃ*, *aṃna* den Vertreter von Sk. *anyat*[1]. Über *dekhata* als Vertreter von Sk. *dṛṣṭam* habe ich schon oben gesprochen. Ich übersetze daher den Text von Dh: ‚Ebenso (müßt ihr euch bewegen, euch regen, tätig sein in dem), worüber ihr zu befinden habt. Daher müßt (ihr) sagen: Anders haben wir befunden, und so und so lautet die Unterweisung des Göttergeliebten.' In J ist *saṃcalitavye tu vajitaviya pi etaviye pi* offenbar direkt mit dem folgenden zu verbinden: ‚(Ihr) müßt (euch) regen, tätig sein bei der Verhängung von Strafen (in dem), worüber ihr zu befinden habt, (indem ihr sagt)[2]: Auf etwas anderes müssen wir hinweisen[3]; so und so lautet die Unterweisung des Königs."

Gegen Lüders' Übersetzung von Dh ist m. E. einzuwenden, daß der von ihm angenommene Gedanke, so vorsichtig er ihn auch deutsch formuliert, indisch sicher anders ausgedrückt werden müßte: statt *anyat* – *evaṃ caivaṃ ca* müßte es idiomatisch heißen *anyat* – *anyā* (sc. *anuśastiḥ*). In der Übersetzung von J – wo zunächst einmal die Verbindung mit dem vorhergehenden *saṃcalitavye* . . . *etaviye pi* zu beseitigen ist – klingt das „(indem ihr sagt): auf etwas anderes müssen wir hinweisen: so und so . . ." schon an und für sich recht merkwürdig, und außerdem erweckt die sich ergebende Diskrepanz von Dh und J Bedenken.

[1] (Anm. v. Lüders:) Die Möglichkeit dieser Auffassung hat schon Senart erwogen; den im Zusammenhang damit geäußerten Vermutungen kann ich aber nicht zustimmen.

[2] (Anm. v. Lüders:) Daß ein Satz wie *tena vataviye* entweder durch ein Versehen des Kopisten ausgefallen oder zu ergänzen ist, zeigt der Text von Dh zur Genüge.

[3] (Anm. v. Lüders:) Wörtlich: ‚etwas anderes müssen wir bedenken machen.'

HULTZSCH liest zunächst einmal (wie ich glaube mit Recht) in Dh *da-[kheya]* statt *dakhiye* und in J *dakh[e]yā* statt *dekheyi/dekhiye*, wodurch aus einem neutralen Gerundivum ein Optativ wird, und hat sicher richtig erkannt (S. 96 Anm. 8), daß in Dh *e* und *tena* korrespondieren: „wer – durch den". Sicher falsch ist es dagegen, wenn er S. 114 Anm. 7 sagt: „As *eve dakheyā* corresponds to *hevaṃmeva e dakheya* at Dhauli, it seems to represent *evaṃ e dakheya*." Es entprechen sich in Wirklichkeit Dh *e dakheya tuphāka* und J *e ve* (= *vaḥ*!) *dakheyā*; das *hevaṃmeva* von Dh hat in J keine Entsprechung, muß aber wahrscheinlich als versehentlich ausgelassen ergänzt werden.

Die wesentlichste Neuerung von HULTZSCH, durch die er alle bisherigen Interpretationen umzustoßen hofft, ist aber seine Lesung *ānaṃne* (ohne Klammern!) in Dh und *āna[ṃ]ne* in J. *ānaṃne* soll = *ānṛṇyam* sein, und es ergeben sich für HULTZSCH die Übersetzungen:

He who will pay attention to this must tell you: ‚See that (you) discharge the debt (which you owe to the king); such and such is the instruction of Devānāṃpriya.'	He who will pay attention to this must exhort (you) to discharge (your) debt (to the king), (by telling you): ‚Such and such is the instruction of Devānāṃpriya.'

Die Lesungen *ānaṃne* / *āna[ṃ]ne* sind denkbar unsicher. Bei nur geringfügiger Schadhaftigkeit des Steines können *ā* und *aṃ* kaum zu unterscheiden sein. In Dh kann man vielleicht den Anusvāra anzweifeln, aber daß der angebliche Strich des *ā* eine Beschädigung des Steines ist, scheint mir sicher. In J ist der angebliche *ā*-Strich viel zu hoch angesetzt; auch hier ist der Anusvāra zweifelhaft, aber immerhin wahrscheinlicher als die Länge. Im übrigen darf ich mich damit begnügen, LÜDERS zu zitieren, der S. 788 (Berichtigungen und Zusätze) sagt: „Die Lesungen sind nicht sicher. Jedenfalls aber ist HULTZSCHS Erklärung von *ānaṃne* als *ānṛṇyam* abzulehnen, da das *y* des Suffixes in der Ostsprache nicht an den vorhergehenden Konsonanten assimiliert werden kann. Die richtige Form *ānaniyaṃ* (*ananiyaṃ*) steht in F VI in K Dh J (gegenüber *ānaṃnaṃ* in G) und in Sep. I und II in Dh, wo J *ānaneyaṃ* bietet. Auch der Bedeutung nach paßt *ānṛṇyam* nicht in den Zusammenhang." Danach erübrigt es sich, auf die sonstigen Schwierigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten einzugehen, die sich aus HULTZSCHS Interpretation ergeben. BÜHLERS Lesung *aṃnaṃ ne* bleibt die wahrscheinlichste, von der auszugehen ist.

Man darf nach alledem wohl sagen, daß eine überzeugende, beiden Versionen gleichmäßig gerecht werdende und sie nicht zu weit vonein-

ander entfernende Deutung des Abschnitts noch nicht gefunden ist, und es wird daher erlaubt sein, einen neuen Vorschlag zur Diskussion zu stellen.

Das eigentliche Rätsel, von dessen Lösung alles abhängt, ist das *aṃnaṃne*. Ich fasse es als einen nom. sing. masc. *anyānyaḥ* (*anya* + *anya*). Im Pali hat *aññamañña* nach dem CPD nicht nur die geläufige Bedeutung „one – another, each other", sondern es heißt auch „(without reciprocal sense), one after another, now one and now one, various, different". Neben *aññamañña* kommt auch *aññañña* vor, wofür das CPD freilich nur einen Beleg mit der Bedeutung „einander" beibringt. Für weitere mittelindische Belege des Kompositums *anyānya* kann ich im Augenblick nur auf die Bhavisattakaha verweisen, in der *ann'anna* fünfmal in der Bedeutung „mannigfaltig" (so Jacobi im Glossar) vorkommt. Für uns aufschlußreich ist etwa 92,4, wo sich Liebende vergnügen *diyahi diyahi ann'annae kīlae*, „Tag für Tag mit immer wieder einem anderen Spiel, mit einem Spiel nach dem andern, mit allen möglichen Spielen". Es scheint mir unbedenklich, das *aṃnaṃne* unseres Edikts als *aṃn'aṃne* zu fassen und ihm die eben aufgezählten Bedeutungen beizulegen. Tut man dies, so ergibt sich für Dh wie J die gleiche ganz glatte, normale und idiomatische Konstruktion. Dh wäre zu sanskritisieren: *evam eva yaḥ paśyed yuṣmākaṃ, tena vaktavyo 'nyānyaḥ: paśyata, evaṃ caivaṃ ca devānāṃpriyasyānuśastiḥ*, „Wer von euch es ebenso ansieht (= mir zustimmt), der soll zu einem nach dem andern (zu immer wieder einem andern, bald zu dem bald zu dem, zu möglichst vielen) (seiner Kollegen) sagen: sehet, so und so lautet die Anweisung des Göttergeliebten". In J kommt man, wie Lüders richtig gesehen hat[1], nicht ohne Ergänzung (bzw. Annahme einer Auslassung) aus; aber wenn er nach Dh etwa *tena vataviye* ergänzen wollte, so sehen wir jetzt, daß die J-Entsprechung von *vataviye* (genauer: von *vataviye – dekhata*) *nijhapetaviye* ist; es genügt also, ⟨*tena*⟩ einzufügen, und außerdem dürfte, wie schon bemerkt, am Anfang ein *hevaṃmeva* ausgefallen sein (vielleicht durch Haplographie: *hevaṃmeva e ve*). So ergibt sich für J: ⟨*evam eva*⟩ *yo vaḥ paśyet*, ⟨*tena*⟩ *anyānyo nidhyāpayitavya: evam evaṃ ca devānāṃpriyasyānuśastir iti*. „Wer von euch es ebenso ansieht, der soll immer wieder einen andern (bald den bald den) (von seinen Kollegen) zum Nachdenken veranlassen (d. h. ihn vermahnen, ihm ins Gewissen reden): so und so lautet die Anweisung des Göttergeliebten". Der ganz einfache und in den Zusammenhang bestens sich einfügende Sinn der Stelle ist also, daß der König

[1] S. oben S. 21 Anm. 2.

am Ende seiner Ermahnungen zu eifriger Tätigkeit diejenigen seiner Beamten, die seinen Ermahnungen zustimmen und sie beherzigen, auffordert, ihn durch Ermahnung weniger pflichtbewußter und williger Kollegen in seinen Bestrebungen zu unterstützen.

Der noch folgende letzte Abschnitt vor dem Beginn der Ausführungsbestimmungen über die Vorlesung des Erlasses und die Kontrollreisen von Mahāmātras lautet:

(R) *se mahāphale etasa*[1] *saṃpaṭipāda, mahā-apāye asaṃpaṭipati.* (S) *vipaṭipādayamīne hi etaṃ nathi svagasa āladhi no lājāladhi.* (T) *duāhale hi imasa kaṃmasa ⟨sa⟩me, kute mana*[2] *atileke.* (U) *saṃpaṭipajamīne cu etaṃ svagaṃ ālādhayisatha mama ca ānaniyaṃ ehatha.*

(S) *etaṃ saṃpaṭipātayaṃtaṃ mahāphale hoti, asaṃpaṭipati mahāpāye.* (T) *vipaṭipātayaṃtaṃ no svaga-āladhi no lājā⟨la⟩dhi.* (U) *duāhale etasa kaṃmasa same, kute mana atileke.* (V) *etaṃ saṃpaṭipajamīne mama ca ānaneyaṃ esatha svagaṃ ca ālādhayisathā.*

Nach bisher allgemeiner Annahme endet die Vermahnung der Beamten durch ihre Kollegen mit den Worten *hevaṃ ca hevaṃ ca devānaṃpiyasa anusathi,* und von (R/S) ab spricht wieder der König selbst. LÜDERS übersetzt (RS/ST) nach Dh: „Die volle Berücksichtigung dieses (meines Erlasses) bringt großen Vorteil, nicht volle Berücksichtigung großen Nachteil. Wenn man nämlich diesen (Erlaß) ungenügend berücksichtigt, gewinnt man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König". Obwohl es nicht strikt zu beweisen ist, bin ich doch überzeugt, daß auch diese Sätze noch von den Beamten gesprochen sind. Das nur in J hinter *anusathi* stehende *ti* spricht, auch wenn die Lesung stimmen sollte[3], nicht dagegen; vgl. Sep. II, wo J in Satz (J) schreibt: *athā pitā hevaṃ ne lājā ti, atha atānaṃ anukaṃpati...,* wo also ebenfalls nach *ti* die gleiche direkte Rede weitergeht. Für die Einbeziehung von (RS/ST) in die Vermahnung der Beamten spricht aber, abgesehen vom Inhalt, entschieden der Ausdruck *lājāladhi.*

Wenn der König von sich selbst spricht, so tut er es entweder — und zwar sehr häufig — in der 1. Person sing., oder er verwendet in der 3. Person eine Abstufung von Titeln. In den Felsedikten I–IX durchweg (22mal) und in der protokollarischen Eingangsformel auch von F XII–XIV

[1] Das *etaṃ saṃpaṭi°* von J, das *etaṃ* von Dh (S) und (U) scheinen mir zu beweisen, daß *etasa,* nicht mit HULTZSCH *e tasa* zu lesen ist.

[2] Über diese Lesung s. weiter unten.

[3] HULTZSCH schreibt *anusa[thi ti].* Ich bin nach der Phototypie keineswegs sicher, daß nicht statt *ti* das in Dh stehende *se* zu lesen ist.

und S I–VII[1] sowie in Rummindei und Nigali Sagar erscheint das volle *devānaṃpiye Piyadasi lājā*, in F XII und XIII abgesehen von den Eingängen ebenso regelmäßig (in XIII 16mal!) das abgekürzte, minder förmliche *devānaṃpiye*, das auch im Kleinen Felsedikt[2], im Edikt der Königin und im Schismenedikt verwendet wird; in allen drei Barabar-Inschriften heißt es umgekehrt *lājā Piyadasi*, und in Calc. Bairat *Piyadasi lājā Māgadhe*. Mit einer gleich zu nennenden Ausnahme nur in Sep. I und II wird auf den König mehrfach mit bloßem *lājā* Bezug genommen, und zwar wird offenbar und sehr einleuchtenderweise diese minder respektvolle, völlig unprotokollarische Bezeichnung nur dann verwendet, wenn andere als von dem König redend oder etwas von ihm denkend zitiert werden. Sep. II (F/G) fragen sich die Grenzanwohner: *kiṃchaṃde su lājā aphesu*? „Was hat der König für Absichten gegen uns?" Weiterhin steht dann in gleichgelagerten Fällen regelmäßig dem *lājā* von J in Dh das respektvollere *devānaṃpiye* gegenüber; die Grenzanwohner sollen die Überzeugung gewinnen (G/H): *lājā hevaṃ ichati*[3] und *khamisati ne lājā*, (I/J) *athā pitā hevaṃ ne lājā*, und sie sollen überzeugt sein: *athā pajā hevaṃ maye lājine*. Abgesehen von dem *lājā hevaṃ ichati* sind die bisher angeführten Stellen schon durch das Pronomen der 1. Person plur. als Worte oder Gedanken anderer kenntlich. Aber auch wenn es am Schluß von Sep. I heißt: *etaṃ pi jānisaṃti: taṃ pi tathā kalaṃti atha lājine anusathī ti*, „sie werden auch dies feststellen: tun sie auch dies so, wie des Königs Anweisung lautet?", gibt der Satz *taṃ pi* ... *lājine anusathi* klärlich Gedanken der Kontrollbeamten, nicht des Königs selbst, wieder, und wenn Sep. II in J mit den Worten beginnt: *devānaṃpiye hevaṃ āha: Samāpāyaṃ mahāmātā lāja-vacanika vataviyā*, so wird offenbar an einen durch andere übermittelten Befehl des Königs gedacht, und diese anderen nennen ihn zu den Beamten redend einfach *lājā*. Die einzige Ausnahme von der Regel ist F XIII (R), wo der König selbst sagt: *hevameva hida lāja-visavasi*, „ebenso hier im Gebiet des Königs"; hier dürfte es sich um einen vom König gebrauchten festen Terminus der Verwaltung handeln, dessen Anwendung der aus den Separatedikten abgeleiteten Regel nicht widerspricht. Im Lichte der zitierten Beispiele aber scheint es mir zumindest äußerst wahrscheinlich, daß das *lājāladhi* von Sep. I (S/T) den Satz, in dem es steht, als noch zur Vermahnung der Beamten durch ihre Kollegen gehörend kennzeichnet:

[1] In S VII wird die Formel neunmal wiederholt.
[2] Hier in zwei Versionen mit dem Zusatz *Asoka*.
[3] Das Folgende ist dann wieder (von den Beamten zitiert zu denkende) direkte Rede des Königs in der 1. Person: *anuvigina mamāye huvevū ti* usw.

die Vermahnenden weisen also nicht nur auf die *anusathi* des Königs hin, sondern fügen, sehr zweckmäßigerweise, Hinweise auf die Folgen von deren Beachtung oder Nichtbeachtung hinzu. Im Folgenden redet dann wieder der König und bestätigt erklärend die von ihm den Beamten in den Mund gelegten Hinweise, die er sich damit sozusagen zu eigen macht; und hier sagt er dann *mama ānaniyaṃ*, nicht *lājānaniyaṃ* oder *lājine ānaniyaṃ*.

Der Satz (T/U), mit dem der König wieder selbst das Wort ergreift: *duāhale hi* (om. J) *imasa* (J *etasa*) *kaṃmasa same* (Dh *me*) *kute mana atileke*, ist der schwierigste des Edikts, dessen endliche Erklärung wir LÜDERS verdanken. Der Schlüssel zum Verständnis war seine Erkenntnis, daß *mana* ebenso wie *mana* und *mina* in S III Skt. *punar* vertreten. Da Bloch für Sep I (T/U) auf *mano* = *manas* bestehen will[1] und für S III die Erklärung als *punar* für *mana* zögernd annimmt, für *mina* aber ablehnt[2], scheint es nicht überflüssig, auf die glänzende Bestätigung hinzuweisen, die LÜDERS' scharfsinnige Erklärung 1959 durch die Veröffentlichung der Yerragudi-Version der Großen Felsedikte[3] erfahren hat. Nicht weniger als fünfmal steht hier *mina/minā* einem *puna*, *punā*, *pana* der andern Versionen gegenüber[4]; daneben kommt aber zweimal auch *mana* und einmal *pana* vor.[5] An allen acht Stellen hat das Wort die Bedeutung „aber, dagegen"; an der einzigen Stelle, wo in den Felsedikten *punar* in der Bedeutung „wieder" vorkommt, erscheint in Y *puna;* F XIV (D) *puna puna lapite:* K M *puna puna lapite*, Sh *puna puna lapitaṃ*, G *puna puna vutaṃ*. Man wird danach für die Sprache von Y feststellen dürfen: *punar* „dagegen" wird regulär durch *minā̆* ver-

[1] Er gibt für *kute mano-atileke* die denkbar unwahrscheinliche Übersetzung „comment y penserais-je trop?" und erklärt S. 139 Anm. 23 die unregelmäßige Vertretung eines auslautenden *-as* durch *-o* statt *-e* damit, daß das Wort Anfangsglied eines Kompositums sei.

[2] S. 163 Anm. 5: „De toute façon la concordance absolue des diverses versions ici et plus haut interdit de rapprocher *mana* de *minā*"; Anm. 1: „‚pas pour cela, pas pour autant'; la graphie de Mirat *minā* autorise la comparaison avec pali *tadaminā* ‚à cause de cela'."

[3] Epigr. Indica XXXII, Part I.

[4] VI (F) *e vā minā:* KMG *ye vă pună*, Sh *ye va pana;* VI (J) *tasa ca mina:* Dh J *tasa ca pana*, K *tasā cā punā*, M *tasa cu puna*, G *tasa ca puna;* IX (H) *vā mina:* Sh M *va puna;* IX (L) *iyaṃ mina:* K *iyaṃ punā*, Sh *ida puna*, M *iyaṃ puna;* IX (N) *haṃce minā:* K Sh *haṃce puna*, M *hace puna*.

[5] XII (H) *se ca mana:* K *ṣe ca punā*, Sh G *so ca puna*, M ... *puna;* XIII (Q) *se mana:* K *se ca punā*, M *se ca puna*, Sh *so ca puna;* XIII (T) *savathi* (verschrieben für *°thā*) *pana:* G *savathā puna*, Sh *savatra puna*.

treten, ausnahmsweise durch *mana* und *pana; punar* „wiederum" durch *puna*[1].

Auf jeden Fall ist das von BLOCH für unmöglich gehaltene Nebeneinander von *mina* und *mana* im gleichen Edikt S III nicht zu beanstanden, und die Erklärung von *kute mana* als *kutaḥ punar* ist völlig gesichert. Was die Lesung *mana* oder *mano* betrifft, so scheint mir in Dh deutlich, daß der angebliche rechte Strich des *o*, der statt waagerecht schräg aufwärts läuft, eine Schramme im Stein und daß auch der linke nicht vorhanden ist. In J wäre die Lesung *mano* eher möglich, ist aber keinesfalls notwendig (BÜHLER las *mane*). Ich glaube nicht, daß HULTZSCH in beiden Versionen *mano* gelesen hätte, wenn er nicht wie seine Vorgänger in dem Wort Skt. *manas* vermutet hätte, und möchte mit einiger Zuversicht die auch von LÜDERS als wahrscheinlichste bezeichnete Lesung *mana* für die allein richtige halten.

Seine Interpretation des Satzes (T/U) faßt LÜDERS folgendermaßen zusammen (S. 578): „‚Die volle Berücksichtigung dieses (meines Erlasses)', sagt der König, ‚bringt großen Vorteil, nicht volle Berücksichtigung großen Nachteil. Wenn man nämlich diesen (Erlaß) ungenügend berücksichtigt, gewinnt man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König'. Daran knüpft sich dann unser Satz, der zum Ausdruck bringen soll, daß die ungenügende Berücksichtigung leicht eintreten kann, weil auch die bloß normale Durchführung der Absichten des Königs

[1] Für die Ostsprache überhaupt sind aufgrund des Neuen Y-Materials LÜDERS' Ausführungen S. 573ff. wie folgt zu modifizieren. K kennt nur *punā̆* und bezeugt damit wahrscheinlich einen Einfluß des Lokaldialekts; denn in der echten Ostsprache unterscheidet man, wie im Pali, zwischen *punar* „wieder" und enklitischem *punar* „jedoch, dagegen"; das erste erscheint als *puna* (entsprechend Pali *puno*); das zweite ist fünfmal in Y, einmal in S III durch *minā̆*, zweimal in Y und je einmal in S III und Sep. I durch *mana*, je einmal in S III und Dh J durch *pana* (wie im Pali) vertreten. *puna* wurde als Enklitikon zunächst zu *pana*, dies in der von LÜDERS S. 575 angedeuteten Weise zu *mana* und dieses durch nochmalige Vokalschwächung zu *mina*. Diese Schwächung von *a* zu *i* ist die gleiche wie die von GEIGER § 19 für das Pali verzeichnete; denn der Reduzierung eines *a* der zweiten Silbe in einem auf der ersten betonten dreisilbigen Wort entspricht genau die des *a* in der ersten Silbe eines zweisilbigen Enklitikons: *candimā, carima, majjhima: no mina, vā mina, iyaṃ mina, haṃce mina.* In *tasa ca mina* erfolgt die Schwächung — falls nicht *mina* analogisch zu beurteilen ist — in der dritten statt ersten Nachtonsilbe. Mit großer Wahrscheinlichkeit aber haben wir nicht mit LÜDERS in *mana* und *mina* gelegentlich erscheinende Formen der gesprochenen Sprache im Gegensatz zu solchen der Hochsprache zu sehen, sondern umgekehrt in *mana* und *pana* ältere, archaisierende Schreibungen für das als regulär anzusehende *mina*. Für eine völlig sichere Beurteilung der Verhältnisse ist freilich auch das durch Y so sehr vermehrte Material noch nicht ausreichend.

große Schwierigkeiten bereitet: ‚Schwer herbeizuführen ist ja (schon) das gewöhnliche Maß dieses Werkes, geschweige denn ein Überschuß'. Die Wiederholung des zuerst negativ ausgesprochenen Gedankens in positiver Form beschließt dann den Abschnitt: ‚Wenn (ihr) aber diesen (Erlaß) voll berücksichtigt, werdet ihr den Himmel gewinnen und eurer Schuld gegen mich ledig werden'".

Ich muß gestehen, daß mich der von Lüders hergestellte Zusammenhang noch nicht voll befriedigt. Die Argumentation des Königs ist zu künstlich; für die Vermeidung der bei ungenügender Berücksichtigung der königlichen Anweisungen drohenden Gefahr würde doch auch das „gewöhnliche Maß" genügen, was soll die Heranziehung des *atireka*? Vor allem sollte man in einer Ermahnung dieser Art nicht erwarten, daß die Ermahnten geradezu entmutigt werden, indem ihnen schon durchschnittliche Befolgung als äußerst schwierig hingestellt wird; der König ist kein so schlechter Psychologe, daß er dem von ihm angestrebten Zweck geradezu Abträgliches ausspräche! Nun ist *duāhale* doppeldeutig. Wie auch Lüders S. 576f. anerkennt, kann es „an und für sich" ebensogut als **dvyāhara* „zweifache Frucht, zweifachen Vorteil bringend" gefaßt werden. Und wenn nun vor und nach dem mit diesem Wort beginnenden Satz von Gewinnung des Himmels und Gewinnung des Königs, bzw. von Gewinnung des Himmels und Ledigwerden der Schuld gegen den König die Rede ist, so scheint es mir vollkommen sicher, daß mit beidem eben der doppelte Erfolg, der doppelte Gewinn bezeichnet ist, auf den sich *duāhale* bezieht. Ich übersetze also: „Zweifachen Gewinn bringt nämlich schon das gewöhnliche Maß dieses Werkes, geschweige denn ein Überschuß! Wenn ihr (nun) aber diesen (Erlaß) voll berücksichtigt, werdet ihr..." Bei dieser Interpretation ist auch die Erwähnung des *atireka* durchaus sinnvoll: der König versucht, seine Beamten zu nicht nur durchschnittlicher, sondern noch darüber hinausgehender Pflichterfüllung anzuspornen.

Von besonderem Interesse ist es, daß unter allen Verlautbarungen Aśokas allein die beiden Separatedikte im Wortlaut nur unerheblich voneinander abweichende Bestimmungen über periodische Bekanntmachungen der königlichen Erlasse enthalten. Wir lesen I (VW/WX):

iyaṃ ca lipi tisa-nakhatena sotaviyā; aṃtalā pi ca tisena khaṇasi khanasi ekena pi sotaviyā.	*iyaṃ cā lipī anutisaṃ sotaviyā; a<ṃta>lā pi khanena sotaviyā ekakena pi.*

Hultzsch übersetzt den ersten Satz: „And this edict (I: rescript) must be listened to (by all) on (every day of) the constellation [J: on

every (day of)] Tiṣya" und bemerkt zu Dh: „i. e. three times per year: see the Dhauli separate edict II, N." Da der Mond während jeden Umlaufs je einen Tag in jedem der 27 Nakṣatras weilt, es m. a. W. in jedem (siderischen) Monat einen Tiṣya-Tag gibt, würde die Bestimmung wörtlich genommen auf allmonatliche, nicht dreimal jährliche Verlesung hinauslaufen, und der von HULTZSCH angenommene Sinn ergibt sich in der Tat nur, wenn man annimmt, daß hier dasselbe gemeint sei wie in Sep. II (NO/OP):

iyaṃ ca lipi anucātuṃmāsaṃ tisanakhatena sotaviyā, kāmaṃ cu khanasi khanasi aṃtalā pi tisena ekena pi sotaviya.	*iyaṃ ca lipī anucātuṃmāsaṃ sotaviyā tisena, aṃtalā pi ca sotaviyā. khaṇe saṃtaṃ ekena pi sotaviyā.*

Wenn tatsächlich — wie doch wohl anzunehmen — die Bestimmung in beiden Edikten die gleiche sein soll, ist also das *tisena nakhatena* / *anutisaṃ* von I nur zu verstehen als abgekürzte Redeweise, indem unter *tisa* nur der Tiṣya-Tag jedes Cāturmāsya, d.h. jedes Tertial-Anfangs (pWB *cāturmāsya:* „Tertial, Beginn eines Tertials") verstanden wird. Daß aber in Sep. I das *anucātuṃmāsaṃ* in beiden Versionen weggelassen ist, erklärt sich daraus, daß die Bestimmung in ihrer vollständigen Form ja bereits in dem in Wirklichkeit ersten „Sep. II" vorausgegangen war. Die falsche Reihenfolge, in der wir die Sep. zu lesen pflegen, macht sich also hier doch einmal störend bemerkbar. Die richtige Reihenfolge hat aber sicher auch insofern ihren guten und beabsichtigten Sinn, als dem ausschließlich mit der Behandlung der *avijitā aṃtā*, der nicht unterworfenen[1] Grenznachbarn, sich befassenden, für das neueroberte Kalinga also ungleich aktuelleren und wichtigeren „zweiten" Edikt tatsächlich die erste Stelle gebührt.

Kann man sich ganz gut vorstellen, daß die königlichen Erlasse dreimal im Jahr den zu diesem Zweck zusammengerufenen Beamten feierlich vorgelesen wurden, so ist es schon auffälliger, daß auch für die zwischenzeitlich nach Bedarf (*kāmaṃ*) bei sich bietender Gelegenheit (*khanasi khanasi, khanena, khaṇe saṃtaṃ*) erfolgende Mitteilung an einen Einzelnen der Ausdruck *sotaviya* gewählt ist. Da die Erlasse ausschließlich an die Beamten gerichtet sind, denen wir die Kunst des Lesens doch zutrauen müssen, kann es sich wohl nur darum handeln, daß „aus gegebener Veranlassung" jederzeit einzelnen Beamten die königlichen An-

[1] Da der König wiederholt sein Reich einfach als *vijita* bezeichnet, könnte man *avijita* auch als „nicht zum Reiche gehörend" übersetzen.

weisungen in Erinnerung gebracht werden sollen, indem sie ihnen durch einen Vorgesetzten oder von diesem Beauftragten persönlich vorgelesen werden.

Der an sich nicht sehr schwierige Schlußteil von Sep. I ist in J sehr bruchstückhaft erhalten; aber auch in Dh läßt der Zustand des Steines eine Anzahl kleinerer Lücken. Zwei davon hat HULTZSCH gefüllt, indem er in (Y) *ena janasa* und in (Z) für ...*mate* nach J *mahāmātaṃ* liest[1]. Bei einer dritten Lücke scheint er übersehen zu haben[2] — anders ist kaum zu erklären, daß er es nirgends auch nur erwähnt — daß sie von LÜDERS längst in völlig überzeugender Weise gefüllt war. Dh (Z) lautet bei HULTZSCH: *etāye ca aṭhāye hakaṃ mahāmātaṃ paṃcasu paṃcasu vasesu nikhāmayisāmi e akhakhase achaṃḍe sakhinālaṃbhe hosati etaṃ aṭhaṃ jānitu ... tathā kalaṃti atha mama anusathī ti.* LÜDERS hat (S. 345) aufgrund des parallelen Schlußsatzes des Edikts die, wie leicht festzustellen, drei Akṣaras Raum bietende Lücke durch die Lesung *jānitave taṃ pi* gefüllt, so daß sich eine wesentlich einfachere und klarere Übersetzung als bei HULTZSCH ergibt: „Und zu diesem Zweck werde ich alle fünf Jahre einen Mahāmātra aussenden, der nicht hart, nicht heftig, (sondern) milde in seiner Handlungsweise sein wird, um diese Sache in Erfahrung zu bringen: ‚Führen sie dies auch so aus, wie meine Unterweisung lautet?'"[3] LÜDERS fügt die Bemerkung hinzu, wer an der Lesung *jānitu* festhalte, werde dies als ein Absolutiv erklären müssen, das wie in den späteren Prakrits im Sinne des Infinitivs gebraucht sei. Er übersieht dabei, daß der Betreffende gleichzeitig einen neuen Vor-

[1] LÜDERS schreibt S. 788: „HULTZSCH hat gezeigt, daß ... *mate* wahrscheinlich nicht zu *dhaṃmate*, sondern zu *mahāmate*, Schreibfehler für *mahāmataṃ*, zu ergänzen ist." Aber HULTZSCH ergänzt zu *mahāmātaṃ*; LÜDERS' zweimalige Schreibung °*mate*, °*mataṃ* zeigt, daß er die (auch von HULTZSCH nicht weiter erörterte) Art des Schreibfehlers nicht erkannt hat: das vollkommen deutliche *mate* des Steines ist entstanden, indem der waagerechte Vokalstrich statt rechts an das *m* vielmehr links an das folgende *t* gefügt wurde — eine minimale Horizontalverschiebung, die Ergebnis einer Verlesung der Vorlage sein dürfte. Die aufgrund von J ohnehin einleuchtende Ergänzung und Verbesserung HULTZSCHS scheint mir durch diese Überlegung endgültig gesichert zu werden.

[2] Ebenso auch BLOCH, der nicht nur hier HULTZSCHS Text einfach übernimmt, sondern nicht einmal von seiner so evidenten Verbesserung *mahāmātaṃ* Notiz nimmt. Seine den zweiten Teil des Satzes völlig mißverstehende Übersetzung ist, wie so manches in seinem Buch, ein bedauerlicher Rückschritt: „En vue de cet objet moi ... j'enverrai en tournée de cinq en cinq ans un homme sans rudesse, doux, agissant délicatement. Connaissant cet objet ... on (!) agira selon mes instructions."

[3] Der Anfang dieser LÜDERSschen Übersetzung ist hier der LÜDERS noch nicht bekannten Verbesserung von ... *mate* in *mahāmātaṃ* angepaßt.

schlag für das als *-ve* ergänzte Akṣara machen müßte. Betrachtet man aber die Phototypie genau, so läßt sich, wie ich glaube, noch erkennen, daß tatsächlich *ve* dasteht bzw. dagestanden hat: der senkrechte Strich und der waagerechte *e*-Strich sind deutlich, weniger der untere Kreis. Was das angebliche *-tu* angeht, so wäre schließlich auch die Annahme eines Schreibfehlers nicht unmöglich: so ist z.B. in (AA) das in Dh deutlich geschriebene *cu* (*Ujenite pi cu kumāle*) ganz sicher in *ca* zu verbessern, das allein den klar zu fordernden Sinn „auch" ergibt. Ich glaube aber, daß die Annahme eines Schreibfehlers gar nicht nötig ist. Dem Strich am rechten Schenkelfuß des *t*, der in der Tat wie ein *u*-Strich aussieht, steht nämlich ein fast genauso aussehender Strich am linken Schenkelfuß gegenüber, der natürlich n i c h t vom Steinmetzen herrührt und es wohl möglich macht, auch den rechten Strich für eine Beschädigung des Steines zu halten. Auf jeden Fall dürfte die Annahme eines im Sinne des Infinitivs gebrauchten Absolutivs ausscheiden.

Im folgenden Satz (AA) schließt Zeile 23 mit [*ni*]*khāma*[*yisa*]..., 24 beginnt mit *hedisaṃmeva vagaṃ*. Von 23 bis 25 werden die Zeilen schnell kürzer; es scheint mir sicher, daß am Ende von 23 nicht mehr fehlt als das *-ti* der Personalendung; also *nikhāmayisati hedisaṃmeva vagaṃ*. Ganz deutlich ist weiter, daß am Ende von 24, wo der letzte Satz des Edikts mit *adā a* ... beginnt, worauf 25 fortfährt *te mahāmātā nikhamisaṃti*, hinter *adā a* nur mehr e i n Akṣara gestanden hat. Ich glaube kaum, daß eine andere Ergänzung möglich ist als *adā adā*, und daß man auch hier wieder, wenn man erst diese Ergänzung im Auge hat, das *dā* noch schattenhaft erkennen kann, oder mindestens, daß von den noch zu erkennenden Resten des Akṣaras nichts der Lesung *dā* widerspricht. Sollte jemand daran Anstoß nehmen, daß mit einem wiederholten *adā adā* ein einfaches *tadā* korrespondiert, so mag er wählen zwischen der Annahme einer Dittographie am Anfang oder Haplographie in der Mitte des Satzes.

Damit ist der Text von Dh vollständig; in J sind die Lücken zu groß, um Ergänzungen, die wesentlich über die von HULTZSCH vorgeschlagenen hinausgehen, das erforderliche Mindestmaß an Wahrscheinlichkeit zu sichern.

Ich fasse die Ergebnisse der vorstehenden Untersuchungen zusammen, indem ich beide Separatedikte vollständig und zusammenhängend wiedergebe und übersetze, und zwar in der richtigen Reihenfolge, also „II" vor „I". In der Annahme, daß jede weitere Bemühung um die

Edikte auf alle Fälle auf HULTZSCH zurückgreifen muß, habe ich mir gestattet, den Text zur Erhöhung der Lesbarkeit nicht nur stärker zu interpungieren, sondern auch hier und da aufgrund der Parallelstellen etwas freigebiger zu ergänzen und verbessern[1]. Ich fasse beide Versionen (Dh und J) in einer Übersetzung zusammen, die im allgemeinen Dh folgt, nach Bedarf aber auch auf J zurückgreift und nur wichtigere Varianten von J gesondert in Fußnoten anführt. Der angestrebte Zweck, ein möglichst klares und lesbares Gesamtbild beider Edikte zu bieten, schien mir dies gelegentlich etwas eklektische Vorgehen um so eher zu rechtfertigen, als die vollständig mitgeteilten Texte ja jederzeitige Kontrolle ermöglichen.

I („II")

devānaṃpiyasa vacanena Tosaliyaṃ kumāle mahāmātā ca vataviya:

aṃ kici dakhāmi hakaṃ, taṃ i⟨chāmi kiṃti: kaṃmana paṭipādayehaṃ⟩ duvālate ca ālabhehaṃ. esa ca me mokhya-mata duvālā etasi aṭhasi aṃ tuphesu ⟨anusathi.

save munisā pajā⟩ mama. atha pajāye ichāmi hakaṃ kiṃti: savena hita-sukhena hidalokika-pālalokikāye[2] yujevū ti, hevaṃ⟨meva ...⟩

siyā aṃtānaṃ avijitānaṃ: kichaṃde su lājā aphesu ?⟨ti. iyaṃ⟩m eva icha mama aṃtesu, ⟨kiṃti⟩: pāpunevu te: iti devānaṃpiy⟨e ichati⟩: anuvigina mamāye huvevū ti avasevu ca, sukhaṃmeva lahevu mamate, no dukhaṃ. hevaṃ

devānaṃpiye hevaṃ āha: Samāpāyaṃ mahāmātā lāja-vacanika vataviya:

aṃ kici dakhāmi hakaṃ, taṃ ichāmi hakaṃ kiṃti: kaṃmana paṭipātayehaṃ duvālate ca ālabheham. esa ca me mokhiya-mata duvāla etasa aṭhasa aṃ tuphesu anusathi.

sava-munisā me pajā. atha pajāye ichāmi kiṃti me[3]: savenā hitasukhena yujeyū ti hidalogika-pālalokikena, hevaṃmeva me ichā savamunisesu.

siyā aṃtānaṃ avijitānaṃ: kiṃchāṃde su lājā aphesū ? ti. etakā vā me icha aṃtesu: pāpuneyu: lājā hevaṃ ichati: anuvigina hveyū mamiyāye asvaseyu ca me, sukhaṃmeva ca laheyū mamate, no dukhaṃ. hevaṃ ca pāpuneyu: kha-

[1] Oben erörterte Lesungen und Verbesserungen sind eingesetzt ohne nochmaligen Hinweis auf die Abweichung von HULTZSCHS Text.

[2] Sicher Schreibfehler für °*kena*.

[3] Gleiche Wortstellung in Sep. I (G); Fehler gemeinsamer Vorlage?

ca jānevū iti: khamisati ne devānaṃpiye aphākā ti e cakiye khamitave. mama nimitaṃ va ca dhaṃmaṃ calevū, hidaloka palalokaṃ ca ālādhayevū.	misati ne lājā e sakiye khamitave. mamaṃ nimitaṃ ca dhaṃmaṃ caleyū ti, hidalogaṃ ca palalogaṃ ca ālādhayeyū.
etasi aṭhasi hakaṃ anusāsāmi tuphe: anane etakena hakaṃ anusāsitu chaṃdaṃ ca veditu, ā hi dhiti paṭiṃñā ca mamā ajalā. se hevaṃ kaṭu kaṃmme calitaviye asvāsa<niyāni> ca tāni, ena pāpunevū iti: atha pitā, tatha devānaṃpiye aphāka, athā ca atānaṃ, hevaṃ devānaṃpiye anukaṃpati aphe; athā ca pajā, hevaṃ maye devānaṃpiyasa.	etāye ca aṭhāye hakaṃ tupheni anusāsāmi: anane etakena hakaṃ tupheni anusāsitu chaṃdaṃ ca veditu, ā mama dhiti paṭiṃnā ca acala. se[1] hevaṃ kaṭū kaṃmme calitaviye asvāsaniyā ca te, ena te pāpuneyu: athā pitā hevaṃ ne lājā ti; atha atānaṃ anukaṃpati, hevaṃ apheni anukaṃpati; athā pajā, hevaṃ maye lājine.
se hakaṃ anusāsitu chaṃdaṃ ca veditu tuphāka desāvutike hosāmi.	tupheni hakaṃ anusāsitu chāṃdaṃ ca veditu ā mama dhiti paṭiṃnā cā acala sakala-desā-āyutike hosāmi.
etāye aṭhāye paṭibalā hi tuphe: asvāsanāye hita-sukhāye ca tesa hidalokika-pālalokikāye. hevaṃ ca kalaṃtaṃ tuphe svagaṃ ālādhayisatha mama ca ānaniyaṃ ehatha.	etasi aṭhasi alaṃ hi tuphe: asvāsanāye hita-sukhāye ca tesaṃ hidalogika-pālalokikāye. hevaṃ ca kalaṃtaṃ svagaṃ ca ālādhayisatha mama ca ānaneyaṃ esatha.
etāye ca aṭhāye iyaṃ lipi likhitā hida: ena mahāmātā sasvataṃ sama<yaṃ> yujisaṃti asvāsanāye dhaṃmma-calanāye ca tesa aṃtānaṃ. iyaṃ ca lipi anucātuṃmāsaṃ tisena nakhatena sotaviyā; kāmaṃ cu khaṇasi khanasi aṃtalā pi tisena ekena pi sotaviyā. hevaṃ kalaṃtaṃ tuphe caghatha saṃpaṭipādayitave.	etāye ca aṭhāye iyaṃ lipī likhita hida: ena mahāmātā sāsvataṃ sama<ya>ṃ yujeyū asvāsanāye ca dhaṃmma-calanāye ca aṃtānaṃ. iyaṃ ca lipī anucātuṃmāsaṃ sotaviyā tisena; aṃtalā pi ca sotaviyā, khane saṃtaṃ ekena pi sotaviyā. hevaṃ ca kalaṃtaṃ caghatha saṃpaṭipātayitave.

[1] Geschrieben ist *sa*.

II („I“)

devānaṃpiyasa vacanena Tosaliyaṃ mahāmātā nagala-viyohālakā vataviya:

aṃ kici dakhāmi hakaṃ, taṃ ichāmi kiṃti: kaṃmana paṭipādayehaṃ duvālate ca ālabhehaṃ. esa ca mokhya-mata duvāla etasi aṭhasi aṃ tuphesu anusathi. tuphe hi bahūsu pāna-sahasesuṃ āyata „panayaṃ gachema su munisānaṃ.“

save munisa[1] pajā mamā. athā pajāye ichāmi hakaṃ kiṃti: savena hita-sukhena hidalokika-pālalokikena yujevū ti, tathā ⟨sava⟩-munisesu pi ichāmi hakaṃ. no ca pāpunātha, āva-gamuke iyaṃ aṭhe; keca va eka-pulise ⟨pāpu⟩nāti etaṃ, se pi desaṃ, no savaṃ.

dekhata hi tuphe etaṃ: suvihitā pi? nitiyaṃ! eka-pulise pi athi, ye baṃdhanaṃ va palikilesaṃ vā pāpunāti, tata hoti akasmā tena baṃdhan'aṃtika, aṃne ca ... bahu jane daviye dukhīyati. tata ichitaviye tuphehi kiṃti: majhaṃ paṭipādayemā ti. imehi cu jātehi no saṃpaṭipajati: isāya, āsulopena, niṭhūliyena, tūlanāya, anāvutiya, ālasiyena, kilamathena. se ichitaviye kiṃti: ete jātā no huvevu mamā ti. etasa ca savasa mūle anāsulope atūlanā ca nitiyaṃ. e kilaṃte siyā ti, te⟨na⟩ ugaca saṃcalitaviye tuvaṭitaviye etaviye vā.

hevaṃmeva e dakheya tuphāka, tena vataviye aṃn'aṃne: „dekha-

devānaṃpiye hevaṃ āhā: Samāpāyaṃ mahāmātā nagala-viyohālaka hevaṃ vataviyā:

aṃ kici dakhāmi hakaṃ, taṃ ichāmi kiṃti: kaṃmana paṭipātayehaṃ duvālate ca ālabhehaṃ. esa ca mokhiya-mata duvālaṃ aṃ tuphesu anusathi. tu⟨phe⟩ hi bahūsu pāna-sahasesu āyata „panayaṃ gachema su munisānaṃ.“

sava-mun⟨is⟩ā me pajā. atha pajāye ichāmi kiṃti me: savena hita-sukhena yūjeyū ti hidalogika-pālalokikena, hemeva me icha savamunisesu. no cu tuphe etaṃ pāpunātha, āva-gamuke iyaṃ aṭhe; kecā eka-pulise pāpunāti, se pi desaṃ, no savaṃ.

dakhatha hi tuphe: suvihitā pi? bahuka! athi ye etā eka-munise baṃdhanaṃ palikilesaṃ pi pāpunāti, tata hoti akasmā ti tena baṃdhan'aṃtika, anye ca vage bahuke vedayati. tata tuphehi ichita⟨vi⟩ye kiṃti: majhaṃ paṭipātayema. imehi ⟨cu⟩ jātehi no ⟨saṃ⟩paṭipajati: isāya, āsulopena, niṭhūliyena, tul⟨an⟩āya, anāvutiya, ālasyena, kilamathena. hevaṃ ichitaviye, kiṃti: me etāni jātāni no hveyū ti. savasa cu iyaṃ mūle: anāsulope atulanā ca nitiyaṃ. e'yaṃ kilaṃte siya, ⟨tena⟩ [saṃcalitu] uthāyā saṃcalitavye tuvaṭitaviya pi etaviye pi nītiyaṃ.

⟨hevaṃmeva⟩ e ve dakheya, ⟨tena⟩ aṃn'aṃne ṇijhapetaviye:

[1] HULTZSCH: °se; der angebliche e-Strich ist m. E. Beschädigung des Steines.

ta, hevaṃ ca hevaṃ ca devānaṃpiyasa anusathi! se mahā-phale etasa saṃpaṭipāda, mahā-apāye asaṃpaṭipati. vipaṭipādayamīne hi etaṃ nathi svagasa āladhi, no lājāladhi." duāhale hi imasa kaṃmasa ⟨sa⟩me, kute mana atileke! saṃpaṭipajamīne cu etaṃ svagaṃ ālādhayisatha mama ca ānaniyaṃ ehatha.

iyaṃ ca lipi tisa-nakhatena sotaviyā; aṃtalā pi ca tisena khanasi khanasi ekena pi sotaviyā. hevaṃ ca kalaṃtaṃ tuphe caghatha saṃpaṭipādayitave.

etāye aṭhāye iyaṃ lipi likhita hida: ena nagala-viyohālakā sasvataṃ samayaṃ yūjevū ti, ⟨ena ja⟩nasa akasmā palibodhe va akasmā palikilese va no siyā ti. etāye ca aṭhāye hakaṃ ⟨mahā⟩mātaṃ paṃcasu paṃcasu vasesu nikhāmayisāmi, e akhakhase achaṃḍe sakhinālaṃbhe hosati, etaṃ aṭhaṃ jānitave: ⟨taṃ pi⟩ tathā kalaṃti atha mama anusathī? ti. Ujenite pi ca kumāle etāye va aṭhāye nikhāmayisa⟨ti⟩ hedisaṃmeva vagaṃ, no ca atikāmayisati tiṃni vasāni; hemeva Takhasilāte pi. adā a⟨dā⟩ te mahāmātā nikhamisaṃti anusayānaṃ, tadā ahāpayitu atane kaṃmaṃ etaṃ pi jānisaṃti: taṃ pi tathā kalaṃti, atha lājine anusathī? ti.

„hevaṃ ⟨ca⟩ hevaṃ ca devānaṃpiyasa anusathi ti. etaṃ saṃpaṭipātayaṃtaṃ mahā-phale hoti, asaṃpaṭipati mahāpāye hoti. vipaṭipātayaṃtaṃ no svaga-āladhi, no lājā⟨la⟩dhi." duāhale etasa kaṃmasa same, kute mana atileke! etaṃ saṃpaṭipajamīne mama ca ānaneyaṃ esatha svagaṃ ca ālādhayisathā.

iyaṃ cā lipī anutisaṃ sotaviyā; a⟨ṃta⟩lā pi ⟨ca⟩ khanena sotaviyā ekakena pi. hevaṃ ca ...mīne caghatha ⟨saṃpaṭipātayi⟩tave.

etāye ca aṭhāye iyaṃ likhitā lipī: ena mahāmātā nagalaka sasvataṃ samayaṃ etaṃ yujeyu ti, ena munisānaṃ a⟨kasmā baṃdha⟩ne paliki⟨lese va no siyā ti. etāye ca aṭhāye paṃcasu paṃcasu vasesu anusayānaṃ nikhāmayisāmi mahāmātaṃ achaṃdaṃ aphalusaṃ ta ....

⟨Ujenite⟩ pi kumāle v ... ta ⟨nikhā⟩mayisati

⟨Takhasi⟩lāte

... vacanika ada anusayānaṃ nikhamisaṃti, atane kaṃmaṃ ⟨ahāpa⟩ỳitu ...
taṃ pi tathā kalaṃti athā ...

I („II“)

Auf Anordnung Seiner Majestät ist dem Vizekönig und den Mahāmātras zu Tosali kundzutun[1]: Alles, was ich (als richtig) betrachte, das wünsche ich (selbst) praktisch zu verwirklichen und durch (indirekte) Mittel durchzuführen. Folgendes Mittel aber halte ich für das wichtigste, nämlich euch Anweisungen (zu geben).

Alle Menschen sind für mich (wie meine) Kinder. Wie ich für (meine) Kinder wünsche, daß sie allen Heils und Glückes im Diesseits und im Jenseits teilhaftig werden, ebenso ist mein Wunsch für alle Menschen.

Die nicht unterworfenen Grenznachbarn fragen sich vielleicht: „Welche Absichten hat der König gegen uns?“ Nur dies ist mein Wunsch hinsichtlich der Grenznachbarn: sie sollen die Überzeugung gewinnen: „So wünscht der König: ‚Sie sollen keine Angst vor mir haben und sollen mir vertrauen; und nur Glück sollen sie von mir erlangen, nicht Leid‘.“ Und (auch) diese Überzeugung sollen sie gewinnen: „Der König wird uns verzeihen, was verziehen werden kann.“ Und auf meine Veranlassung sollen sie den Dharma sich angelegen sein lassen und Diesseits und Jenseits sich gewinnen.

Zu folgendem Zweck erteile ich euch (meine) Anweisungen: frei von meiner Schuld (gegen mein Volk) werde ich dadurch, daß ich euch (meine) Anweisungen erteile und euch meinen Willen zu wissen tue, was nämlich mein fester Entschluß und unerschütterlicher Vorsatz ist. Dies euch sagend müßt ihr also eure Arbeit tun und jenen (Grenznachbarn) Vertrauen einflößen, damit sie die Überzeugung gewinnen: „Wie ein Vater, so ist der König für uns; wie er mit sich selbst Mitleid hat, so hat er Mitleid mit uns[2]; und wie seine Kinder sind wir für den König.“

So werde ich denn, nachdem ich euch meine Anweisungen erteilt und euch meinen Willen zu wissen getan habe, meiner Pflicht gegen mein ganzes Land Genüge getan haben. Denn dieser Aufgabe seid ihr ja gewachsen: jenen Vertrauen einzuflößen und für ihr diesseitiges und jen-

[1] J: Seine Majestät ordnet an: den Mahāmātras zu Samāpā ist als Befehl des Königs kundzutun.

[2] Dieser Satz ist vollkommen typisch für die spätere Ahiṃsā-Ethik; vgl. z. B. Mahābhārata XIII 116, 12: *na hi prāṇāt priyataraṃ loke kiṃcana vidyate / tasmād dayāṃ naraḥ kuryād yathātmani tathāpare.* Über diesen Grundsatz des *ātmaupamya*, des „Den-andern-gleich-sich-selbst-Achtens“, vgl. Verf., *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien* (Abh. Ak. Mainz, Geistes- u. Sozialwiss. Kl. 1961/6) S. 33f.

seitiges Heil und Glück zu sorgen. Und wenn ihr das tut, werdet ihr euch den Himmel erwerben und eurer Schuld gegen mich ledig werden.

Und zu folgendem Zwecke ist diese Inschrift hier angeschrieben: auf daß die Mahāmātras unablässig bemüht seien, jenen Grenznachbarn Vertrauen einzuflößen und sie zur Befolgung des Dharma anzuhalten. Und diese Inschrift ist alle vier Monate, wenn der Mond im Hause Tiṣya steht, (allen Beamten) zu Gehör zu bringen; nach Belieben ist sie aber auch zwischen den Tiṣya-Tagen, sooft sich die Gelegenheit bietet, auch nur einem Einzelnen zu Gehör zu bringen[1]. Wenn ihr dies tut, werdet ihr imstande sein, (meine Anweisungen) vollkommen auszuführen.

II („I")

Auf Anordnung Seiner Majestät ist den (als) Stadtrichter (tätigen) Mahāmātras zu Tosali kundzutun: Alles, was ich (als richtig) betrachte, das wünsche ich (selbst) praktisch zu verwirklichen und durch (indirekte) Mittel durchzuführen. Folgendes Mittel aber halte ich für das wichtigste, nämlich euch Anweisungen zu geben. Denn ihr habt ja für viele Tausende von Seelen zu sorgen (indem ihr euch sagt:) „Ob wir wohl das Vertrauen der Menschen gewinnen?"

Alle Menschen sind für mich (wie meine) Kinder. Wie ich für meine Kinder wünsche, daß sie allen Heils und Glückes im Diesseits und im Jenseits teilhaftig werden, so wünsche ich es auch für alle Menschen. Und (J: aber) ihr erfaßt nicht, wie weit dies geht; oder wenn ein einzelner Beamter es erfaßt, (dann) auch der nur teilweise, nicht ganz.

Prüfet ihr also beständig dies[2]: „Sind auch (die Menschen) wohlversorgt?" Wenn da ein einzelner Beamter ist, der[3] von Gefängnis oder Tortur erfährt, dann findet zufällig in diesem (Einzel)fall durch ihn die Aufhebung der Haft statt, zahlreiche andere Menschen aber leiden weiter. Demgegenüber müßt ihr euch vornehmen, einen Mittelweg zu gehen. Durch folgende Charaktereigenschaften aber gelingt dies nicht vollständig: durch Neid, Jähzorn, Grausamkeit, Übereilung, Mangel an Eifer, Trägheit, Schlaffheit. Daher müßt ihr euch vornehmen: „Möge ich diese Eigenschaften nicht haben." Die Grundlage (Hauptsache) aber von alle-

[1] J: „Auch in der Zwischenzeit ist sie zu Gehör zu bringen; wenn Gelegenheit ist, ist sie auch einem Einzelnen zu Gehör zu bringen."

[2] J: Prüfet ihr also immer wieder.

[3] J: Wenn es vorkommt, daß ein einzelner Mensch (*munise*, wahrscheinlich Fehler für *pulise*!).

dem ist, immer frei zu sein von Jähzorn und Übereilung. Wer etwa schlaff ist, der soll sich aufraffen und sich in Bewegung setzen, sich rühren und sich fortbewegen.

Wer von euch es ebenso ansieht, der soll immer wieder zu einem andern (seiner Kollegen) sagen[1]: „Sehet, so und so lautet die Anweisung Seiner Majestät! Großen Nutzen bringt deren genaue Ausführung, großen Schaden ihre nicht genaue Ausführung; wenn man sie nämlich unvollkommen ausführt, gewinnt man nicht den Himmel, gewinnt man nicht den König." Zweifachen Gewinn bringt nämlich schon das Normalmaß dieses Werkes, um wieviel mehr erst, was darüber hinausgeht! Wenn ihr es aber vollkommen ausführt, werdet ihr den Himmel gewinnen und eurer Schuld gegen mich ledig werden.

Und diese Inschrift ist am (ersten) Tiṣya-Tage (jedes Jahresdrittels)[2] (allen Beamten) zu Gehör zu bringen; und auch zwischen den Tiṣya(tagen) ist sie, sooft sich die Gelegenheit ergibt, auch einem Einzelnen zu Gehör zu bringen.[3] Und wenn ihr dies tut, werdet ihr imstande sein, (meine Anweisung) vollkommen auszuführen.

Zu folgendem Zweck ist diese Inschrift hier angeschrieben: auf daß die Stadtrichter[4] unablässig bemüht seien, daß die Menschen nicht ohne Grund in Fesseln gelegt oder ohne Grund gefoltert werden. Und zu folgendem Zweck werde ich alle fünf Jahre einen Mahāmātra zu einer Visitationsreise aussenden, der nicht hart, nicht heftig, (sondern) von milder Handlungsweise sein wird: um dies zu erkunden: „Machen sie das auch so, wie meine Anweisung lautet?" Und auch von Ujjayinī wird der Vizekönig zu dem gleichen Zweck einen ebensolchen Mann aussenden, und (zwar) wird er nicht mehr als (jeweils) drei Jahre verstreichen lassen; desgleichen von Taxila. Sooft diese Mahāmātras ausziehen werden zu ihrer Visitationsreise, werden sie, ohne ihre eigentlichen Geschäfte zu vernachlässigen, auch dies erkunden: „Machen sie das auch so, wie die Anweisung des Königs lautet?"

[1] J: der soll immer wieder einem andern (von seinen Kollegen) ins Gewissen reden (mit den Worten):.

[2] J: an jedem (ersten) Tiṣya-Tage (des Jahresdrittels).

[3] J: und auch zwischenzeitlich ist sie bei Gelegenheit zu Gehör zu bringen, auch einem Einzelnen.

[4] J: Städtische Mahāmātras; vielleicht ist im Text zu ergänzen *mahāmātā nagala-⟨viyohāla⟩kā.*

DER SCHLUSS VON AŚOKAS DREIZEHNTEM FELSEDIKT[1]

VON

L. Alsdorf

Gegen Ende des berühmten Edikts, in dem der Kaiser Aśoka von seiner Eroberung des Kalingalandes und seiner darüber empfundenen Reue berichtet, steht der eindrucksvolle Satz, in dem er seine Söhne und Enkel ermahnt, keine weiteren Eroberungskriege zu unternehmen. Er lautet in Hultzschs synoptischem Text, ergänzt durch die neue Version von Yerraguḍi[2] :

G					(va)ṃ	vijayaṃ	mā	vijetavyaṃ
K	putā	papotā	me	a(su)	nava(ṃ)	vijay(a)	ma	vijayataviya
Sh	putra	papotra	me	asu	navaṃ	vijayaṃ	ma	vijetav(i)a
M	putra	pap(o)tra	me	a(su)	nava(ṃ)	v(i)		(tavi)yaṃ
Y	puta	papotā	(me)	aṃnaṃ	na(vaṃ)	viyaṃ	mā	vijetaviyaṃ

G	maṃñā	sarasake	eva	vijaye	chāti	ca
K	maniṣu	ṣayakaṣi	no	vi(ja)yaṣi	khaṃti	cā lahu-
Sh	mañiṣu	spakaspi	yo	vijay(e	kṣaṃ)ti	ca lahu-
M	maṇ(iṣu	saya)				
Y	maṃnisu	sayakasi	yeva	vijaya(si)	(khaṃ)tī	ca lahu-

K	daṃḍatā	(cā)	locetu
Sh	da(ṃ)ḍatā	ca	rocetu
Y	(daṃḍa)taṃ	ca	locaya(ṃ)tu

Hultzsch übersetzt dies, in gleichen Wortlaut für K, Sh und (die erhaltenen Teile von) G : « ...in order that the sons (and) great-

1. Abkürzungen : Dh = Dhauli, F = (Große) Felsedikte, G = Girnār, J = Jaugaḍa K = Kālsī, M = Mānsehra, S = Säulenedikte, Sh = Shāhbāzgarhī, Y = Yerraguḍi. Großbuchstaben in () : Satzbezeichnungen bei Hultzsch. — Bloch : *Les inscriptions d'Aśoka*, traduites et commentées, Paris 1950. Hultzsch : Corpus Inscriptionum Indicarum Vol. I : *Inscriptions of Asoka*, New edition..., Oxford 1925. H. Lüders, « Epigraphische Beiträge III », zitiert nach *Philologica Indica*, Göttingen 1940.

2. Herausgegeben von D. C. Sircar, *Epigraphia Indica XXXII* Part I Jan. 1957, Delhi 1959, p. 1 ff.

grandsons (who) may be (born) to me, should not think that a fresh conquest should be made ; (that), if a conquest does please them, they should take pleasure in mercy and light punishments... » Jeder aufmerksame Leser dieser Uebersetzung muss es als höchst befremdlich empfinden, dass der Kaiser, nachdem er soeben Söhne und Enkel ermahnt hat, auf neue Eroberungen zu verzichten, sozusagen im gleichen Atemzuge voraussetzt, dass sie solche dennoch unternehmen werden, und dies dazu noch mit der sonderbaren Wendung « if a conquest does please them ». Diese Wendung stammt aus G, das ja (leider) für Hultzsch immer Ausgangspunkt ist[1] ; aus K und Sh könnte sie gar nicht herausgelesen werden, und Blochs auf diesen Versionen fussende Wiedergabe ist entschieden vorzuziehen : « ... pour que les fils et petits-fils que je pourrai avoir ne songent pas à de nouvelles victoires. Et que dans leur propre victoire, ils préfèrent la patience et l'application légère de la force... ». Aber auch hier wird als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Söhne und Enkel die (gross)väterlichen Ermahnungen in den Wind schlagen werden.

Dem *maṃnisu sayakasi (mañiṣu spakaspi)* der andern Versionen soll in G ein *maṃñā sarasake* entsprechen. Hultzsch schreibt S.25 Anm. 5 : « Bühler divided *sarasake* into *sara-sake*, which he translated by « possible by arrows. » The various readings of Kālsī *(ṣayakaṣi)* and Shāhbāzgaṛhī *(spa[kaspi])* induce me to consider it as a Bahuvrīhi of *sva+rasa* ». Auch Bloch sah sich zu einer Anmerkung veranlasst (S.132 Anm. 29) : « On distingue au début de ces mots des représentants de skr. *sva:* donc *svaka*, *svayaka* (fait de *svayaṃ*), *svarasa* ? Tout est douteux. »

Mindestens ebenso « douteuse » ist aber doch, obgleich noch niemand daran Anstoss genommen zu haben scheint, die Form *maṃñā*. Hultzsch verzeichnet sie auf S. LXVII unten unter « subjunctive » als act. 3.sing. und erklärt sie als parallel zu « *paśyāt* and many other Vēdic forms ». Diese Erklärung scheitert aber ganz einfach daran, dass wir doch, mögen auch die betreffenden Worte in G zerstört sein, auch dort selbstverständlich die Söhne und Enkel als Subjekt des Satzes annehmen müssen, dass also « *maṃñā* » unter allen Umständen 3. *plur.* und nicht sing. sein muss. Bedenkt man nun, wie leicht ein Brahmi-Schreiber die Vokalzeichen *-ā* und *-i* verwechseln kann (so schreibt G F 9 (J) *astā* statt *asti*, F 13 (S) *dūli* statt *dūlā;* K F 8 (B) *hedisānā* statt °*ni*), und dass schliesslich auch das Weglassen eines *e*-Strichleins eine lässliche Sünde und nicht ohne Beispiel ist (G F 9 (K) *sahāyana* statt °*yena*, F 12 (E) *tena tana* statt *tena tena*), so wird man sich leicht entschliessen, statt

1. Vgl. Verf. in *Bull. Deccan Coll. Inst.* vol. 20 p. 4 ff.

maṃñā sarasake zu lesen : *maṃñisare sake*. Das *sake* (Skt. *svake*) entspricht genau Sh *spakaspi*. Ebenso genau entspricht die 3.plur. aor. med. *maṃñisare* den aktiven 3.plur. aor. *maṃnisu*, *mañiṣu*, etc. der übrigen Versionen. Die Form stimmt ferner bestens dazu, dass G, im Gegensatz zu allen andern Versionen, die Wurzel *man* stets im Ātmanepada konjugiert (von dem finite Formen ja überhaupt nur in G vorkommen, vgl. Bloch S.78 § 44), und mit ihrem *-are*, das hier zum erstenmal im Aorist erscheint, stellt sie sich zu den zahlreichen für G so charakteristischen medialen *r*-Formen.

Was heisst nun aber *svake vijaye* ? Das lehrt ein Blick auf F 14 (C), wo der Kaiser die Grösse seines Reiches als Entschuldigung dafür anführt, dass er nicht alle Inschriften überall habe anbringen lassen können. Die Worte « Denn gross ist (mein) Reich » lauten in G *mahālake hi vijitaṃ*, K Sh Y *mahālake/mahalake hi vijite*, in Dh J aber, in beiden Fällen denkbar deutlich lesbar, *mahaṃte hi vijaye*. Dass *vijaya* hier als Synonym des sonst auch in Dh J im Sinne von « Reich(sgebiet) » gebrauchten *vijita* erscheint, kann nicht befremden : auch im Skt. kann nach dem pWB *vijaya* « der Gewinn, das Eroberte, Beute » heissen und bei den Jainas » = *viṣaya* Provinz, Distrikt » sein. Damit ergibt sich für unsern Satz F 13 (X) die Uebersetzung : « Meine Söhne und Enkel sollen neues Reichsgebiet nicht für erobernswert halten (und) in ihrem eigenen Reiche Gefallen finden an Gnade und milder Strafjustiz. » Das *svake vijaye* steht also in sinnvoller Opposition zu *navaṃ vijayaṃ*, und es entfällt der oben gekennzeichnete Anstoss, dass der Kaiser die Nichtbeherzigung seiner Mahnung durch seine Nachkommen voraussetzt.

Es bleibt aber noch ein zweiter Anstoss, der bisher nicht erwähnt und auch in der eben gegebenen Uebersetzung übergangen wurde. Dass ein Herrscher, nicht nur ein indischer, in einer derartigen Proklamation sagen sollte : « Meine Söhne und Enkel, falls ich solche haben sollte », ist schlechterdings nicht glaublich. Tatsächlich drückt sich auch der Kaiser an keiner der fünf anderen Stellen, wo er von seinen Söhnen und Enkeln spricht [F 4 (F), 5 (E), 6 (M) ; S 7 (OO) ; Sānci], ähnlich aus : ganz im Gegenteil bezeugt der Zusatz *āva-kapaṃ* in F 4 (F), die Zusammenstellung mit Sonne und Mond in der Formel *putapapotike caṃdama-sūliyike* in S 7 und Sānci die feste Zuversicht auf unbegrenzte Dauer des eigenen Geschlechts. Dazu fehlt nun in F 13 (X) in K Sh M zu dem *me asu* = *mama syuḥ* sowohl das relative « wenn » oder « welche » als auch ein korrelatives « dann » oder « diese » des Nachsatzes.

In diesem Licht zu sehen ist es, dass in der neuen Version Y Sircar statt *asu* vielmehr *aṃ naṃ* (so !) liest, und zwar laut Fuss-

hidalokika-pālalokike, « und nur die Eroberung sollen sie für eine solche halten, die eine Dharma-Eroberung ist ; denn diese (bringt Gewinn) im Diesseits und im Jenseits ». Diese Worte sind klar und unproblematisch[1]. Dagegen scheint mir die Interpretation des letzten Satzes des Edikts noch verbesserungsbedürftig. Er lautet :

K	ṣavā	ca ka nilati	hot(u)	uyāma-lati.		ṣā hi
Sh	sava-	cati-rati	bhotu	ya (dh)raṃma-rati.		sa hi
M	sava	ca ka nirati	hotu	ya dhrama-rati		sa hi
Y	(yā)	va ca k(ā)	n(i)lati hotu	(ā dhaṃ)ma-lati.		sā hi

G	ilokikā	ca	pāralokikā ca
K	hi(da)lokika		pa(la)lokikyā
Sh	hidalokika		paralokika
M	(i)aloki(ka)		paraloki(ka)
Y	hidalokika-		pālalokikā

Hier ist zunächst in Y *(yā) va* in das aufgrund der übrigen Versionen mit Sicherheit zu erwartende *sava* zu verbessern : tatsächlich zeigt die Phototypie ein vollkommen deutliches *sa*, das von Sircar verlesen wurde, indem er einen Schaden im Stein für den linken Bogen eines *y*-Fusses hielt, dafür aber den überdeutlichen grossen unteren Haken des *s* übersah (in Wirklichkeit besteht der *y*-Fuss in dieser Inschrift gar nicht aus zwei Bögen sondern aus *einem* Kreissegment).

Zweitens scheint es mir ganz sicher, dass an einer Stelle Hultzschs (von Bloch übernommene) Worteinteilung falsch ist. Statt *ca ka nilati* ist zu lesen : *ca kāni lati*. Zwar verzeichnet das pWB ein « °*nirati* f. Wohlgefallen an, das Hängen an » ; aber in unserem Satz kann der *dharma-rati* nur die einfache *rati*, nicht eine *nirati* vorausgehen, wenn nicht der stilistische Effekt zerstört werden soll ; umgekehrt gesagt : stände an erster Stelle *nirati*, so *müsste* es an zweiter Stelle auch *dharma*-nirati heissen (genau wie sich vorher *vijaya* und *dharma-vijaya* entsprochen haben). Wie das *kāni* zu verstehen ist, wird sogleich zu erörtern sein ; zuvor seien noch zwei störende Schreibfehler beseitigt, die zu Unrecht Anlass zu kunstvollen Interpretationen und Konjekturen gegeben haben.

Nach Hultzsch wie Bloch schreibt K statt *dhaṃmalati* vielmehr *uyāmalati*, und *uyāma* soll = Skt. *udyāma* und Synonym von « *utthāna* and *parākrama* in the rock-edicts VI and X » sein ; Hultzsch übersetzt « pleasure in exertion », Bloch « la joie de l'effort ». Eine so starke Abweichung vom Text aller anderen

1. Nur für die deutsche Uebersetzung ergibt sich die Schwierigkeit, daß es kein deutsches Wort gibt, das den dem indischen *vijaya* innewohnenden und bei dessen Verwendung stets gegenwärtigen Doppelsinn « Sieg » : « Eroberung, erobertes Gebiet » gleichzeitig ausdrücken könnte.

Versionen wäre aber höchst befremdlich und ganz unerklärlich. Weder Hultzsch noch Bloch verlieren ferner ein Wort darüber, dass zwischen dem *holu* und *uyāma* das Relativpronomen *yā* aller andern Versionen fehlt. Tatsächlich aber ist es so, dass die drei Akṣaras *u yā ma* nicht den zwei Akṣaras *dhaṃ ma* entsprechen, sondern den *drei* Akṣaras *(y)ā dhaṃ ma;* und diese Erkenntnis liefert den Schlüssel zum Verständnis des doppelten Fehlers, den der Steinmetz von K gemacht hat : er hat erstens die Akṣaras verstellt : **dha yaṃ ma* statt *ya dhaṃ ma*, und zweitens noch dazu statt eines *dha* ein *u* geschrieben ; eine Leistung, die angesichts seiner zahllosen anderen Fehler nichts Erstaunliches hat. Uebrigens scheint mir die Phototypie ziemlich deutlich nicht ein *yā*, sondern ein *yaṃ* zu zeigen, was die These von der Akṣara-Verstellung stützt ; die Lesung *uyāma* dürfte durch die angenommene Etymologie beeinflusst sein.

In Sh liest Hultzsch *sa hi sava-cali-rali*[1] *bholu.* Er erklärt *cali* als Skt. **tyakti*, « unless the Shāh. reading is merely due to a clerical mistake », und übersetzt den ganzen Satz : « And let there be (to them) pleasure in the abandonment of all (other aims), which is pleasure in morality. » Diese Uebersetzung verwischt bereits teilweise die Unmöglichkeit des sich ergebenden Sinnes und Satzbaues und bedarf kaum der Widerlegung. Bloch gibt für Sh keine besondere Uebersetzung und beschränkt sich auf die Anmerkung : « A Shahbh. [sic] lire *ca atirali*, cf. pali *atitullhi* [lies : *°ṭṭhi*]. » Gegenüber allen solchen Versuchen, dem von den andern Versionen divergierenden Text einen eigenen Sinn abzugewinnen, scheint mir methodisch weit vorzuziehen die Annahme eines Schreibfehlers, die der Forderung nach möglichster Uebereinstimmung der Versionen das gebührende Gewicht einräumt : in Sh ist einfach das Akṣara *ka* ausgelassen (vgl. im vorhergehenden Satz : *vija mañalu*, wo ein *°yaṃ* fehlt), und *dazu* ist *li* Fehler für *ni*. Nun lassen sich *l* und *n* zwar in der Kharoṣṭhī kaum verwechseln, wohl aber in der Brāhmī, und ich halte für äusserst wahrscheinlich, dass Sh hier einen Fehler seiner Brāhmī-Vorlage wiedergibt. Dass wir mit einer solchen Brāhmī-Vorlage rechnen dürfen, glaube ich im *Bull. Deccan Coll. Inst. vol. 20 p. 14* an F 9 (B) gezeigt zu haben : hier haben K und Sh *beide* falsch *pajopadāne* statt *°ye :* wiederum sind *y* und *n* nicht in Kharoṣṭhī, wohl aber leicht in Brāhmī zu verwechseln[2].

1. Bühler las *ca nirali*, wieder eine von den Parallelversionen beeinflußte Lesung ; auf dem Stein steht ganz deutlich und unverwechselbar *calirali*.

2. Eine weitere Verwechslung von *y* und *n* findet sich wahrscheinlich in K F 12 (H), wo einem *pūjayati* von G, *pujeti* von Sh M ein *punāti* von K gegenübersteht. Hier hat nach Sircar Y *pujayeti*, und wenn auch K in 12 (A) *pujeti* und in 12 (E)

Dürfen wir also als die allen Versionen gemeinsame Ost-Vorlage voraussetzen : *savā ca kāni lali hotu ā dhaṃma-lali*, so erhebt sich nun die Frage, wie dieses *kāni* zu konstruieren und zu übersetzen ist.

Die sechs Stellen, an denen in Fels- und Säulenedikten ein *kāni* vorkommt, hat Lüders S. 282 ff. besprochen. S 5 (B) steht neben *kāni* ein *nāni;* dass es parallel und gleichbedeutend mit *kāni* gebraucht ist, wird dadurch bestätigt, dass F 6 (L) einem *kāni* von K Dh J Y in G ein *nāni* gegenübersteht. Dieses *nāni* erscheint auch noch an einer von Lüders nicht behandelten Stelle, nämlich im Edikt der Königin. Dazu kommt nun also unsere Stelle F 13 (Z).

Lüders bespricht die *kāni/nāni*-Formen, die nach ihm « in allen... Stellen.... in indefinitem Sinn verwendet » sind, im Zusammenhang seines Nachweises, dass im Ostdialekt Aśokas der acc. plur. masc. der Nominalstämme auf *-ni* mit Verlängerung des Stammauslautes endete (also *-āni*, *-īni*, *-ūni*). Es zeigt sich ihm dabei, dass einige *kāni/nāni* Nominative sein können oder müssen, und dass «in S 5 *nāni* und *kāni* auf Maskulina und Feminina bezogen (werden), die sogar im Singular stehen, wobei aber zu beachten ist, dass der Singular, wie schon Bühler bemerkt hat (Beitr. S. 262), hier in kollektivem Sinne gebraucht ist : La Ln *ajakā nāni eḷakā ca sūkalī ca gabhinī va pāyamīnā va avadhya potake ca kāni āsaṃmāsike*, ' Folgende weibliche Ziegen, Mutterschafe und Säue, [nämlich] die, welche trächtig sind oder säugen, dürfen nicht geschlachtet werden und gewisse [ihrer] Jungen, [nämlich] die, welche noch nicht sechs Monate alt sind. ' » Es ist diese Stelle, die uns die Berechtigung gibt, auch in F 13 (Z) *kāni* mit dem sing. fem. *lali* zu verbinden, von dem man nun freilich nicht wird sagen können, dass er in kollektivem Sinne stehe. Dieses Argument entfällt also, und man wird, glaube ich, nicht um die Annahme herumkommen, dass in *kāni/nāni* erstarrte, keiner grammatischen Kongruenz mehr unterliegen Kasusformen vorliegen — ganz ähnlich und ebenso befremdlich wie die *-antaṃ/-māne*, *-mīne* — Formen der « absoluten Konstruktion », die sich ebenfalls grammatisch überhaupt nicht nach dem zugehörigen Satzsubjekt richten (Lüders S. 296 ff.). Damit, und insbesondere durch die neue Stelle F 13 (Z), ist gleichzeitig die Frage nach der Bedeutung von *kāni/nāni* neu gestellt, und es dürfte sich der Versuch lohnen, wenigstens einmal probeweise diese Bedeutung so aus dem Zusammenhang der Stellen zu ermitteln, wie wir es etwa mit unklaren vedischen Wörtern zu tun gewohnt sind. Die anzusetzende Bedeutung sollte also möglichst *einheitlich*

pujelaviya schreibt, könnte das *pujayeli* von Y darauf weisen, daß K in 12 (H) von **pujayali* das *ja* ausgelassen und *ya* zu *nā* verschrieben hat.

sein und an *allen* Stellen einen befriedigenden Sinn ergeben, besonders aber dort, wo die bisherige Uebersetzung dies nicht tut. Letzteres scheint mir an drei Stellen sehr deutlich.

F 6 bezeichnet es der Kaiser als Ziel all seines Strebens, seine Schuld gegen die Wesen abzutragen (Dh *bhūtānaṃ ānaniyaṃ yehaṃ*) und fährt in (L) fort (Dh :) *hida ca kāni sukhayāmi palata ca svagaṃ ālādhayaṃtu*, Lüders : « sowohl hier beglücke ich einige » [und im Jenseits sollen sie den Himmel gewinnen]. S 6 (C) übersetzt Hultzsch : « (Thinking) : 'thus the welfare and happiness of the people (will be secured)', I am directing my attention not only to (my) relatives, but to those who are near and far » ; die folgenden Worte *kiṃmaṃ kāni sukhaṃ āvahāmī ti* übersetzt Lüders : « möchte ich doch einige zum Glück führen. » S 7 (G) steht : *kina su jane anulupāyā dhaṃma-vaḍhiyā vaḍheyā ti*, « Wodurch wohl könnten die Menschen in angemessenem Dharma-Wachstum wachsen ? », und (H) fährt fort : *kina su kāni abhyuṃnāmayehaṃ dhaṃma-vaḍhiyā ti*, Lüders : « wodurch könnte ich wohl einige emporheben durch das Wachstum im Gesetze ? »

Es scheint mir, dass Lüders' Uebersetzungen aller drei Stellen gerade das vermissen lassen, was er selbst als die wichtigste Eigenschaft des Philologen zu bezeichnen liebte und was ihn sonst in besonderem Masse auszeichnete : das Gefühl für das Wahrscheinliche. Dass der Kaiser es als das Ziel seiner Weltverbesserungs- und Menschheitsbeglückungs-Bemühungen bezeichnen sollte, « *einige* » zu beglücken oder moralisch zu fördern, ist geradezu undenkbar. Vgl. etwa F 6 (J) : *kaṭaviya-mate hi me sava-loka-hite*, « Denn für meine Pflicht halte ich, für aller Menschen Wohl zu sorgen » ; F 6 (K) : *nathi hi kaṃmatalā sava-loka-hitena*, « Denn es gibt keine dringendere Aufgabe als das Wohl aller Menschen ». Wenn Hultzsch an allen drei Stellen das *kāni/nāni* einfach mit « them » wiedergibt, so ist das weniger anstössig, aber auch nicht befriedigend, zumal, wie wir sehen werden, an andern Stellen mit dieser Bedeutung nicht durchzukommen ist[1]. Was der Zusammenhang aller drei Stellen ebenso unzweideutig wie gebieterisch fordert, ist ein « alle, sämtlich » ; F 6 : « hier (auf Erden) will ich alle glücklich machen, und im Jenseits sollen sie den Himmel gewinnen » ; S 6 : « Alle möchte ich zum Glück führen » ; S 7 : « wie wohl könnten die Menschen..., wodurch wohl könnte ich sie alle emporheben... ». Sehen wir zu, ob sich diese Bedeutung « alle, sämtlich » an den übrigen Belegstellen von *kāni/nāni* bewährt !

1. Bloch übersetzt F 6 (L) : « ici-bas je travaille à leur bonheur » (also wie Hultzsch), S 6 (C) : « *Je veux procurer à certains le bonheur* » (also wie Lüders), S 7 (G) : « comment pourrai-je la [? sc. Loi ?] redresser ? ».

S 4 (F, G) sagt der König, dass auch die Lajūkas, also sehr hohe Beamte, nicht nur ihm gehorchen müssen, sondern auch den (noch höheren) Beamten, die seinen Willen kennen (nach Lüders « hohe Würdenträger wie die Kumāras oder die Dharmamahāmātras oder Beamte, die mit besonderer Mission in die Provinzen geschickt wurden »). Es folgen in (H) die Worte : *te pi ca kāni viyovadisaṃti yena maṃ lajūkā caghaṃti ālādhayitave*, Lüders : « Auch die werden einige vermahnen, so dass die Lajjūkas imstande sein werden, mich zufrieden zu stellen »[1]. Lüders selbst erläutert das so (S. 280) : « Aśoka will sagen, dass die Beamten, 'die des Königs Willen kennen', ermahnende Erlasse an das Volk richten und so die Lajjūkas in ihrer Tätigkeit unterstützen werden. » Weit besser wird dann aber doch dem Sinn gerecht die Uebersetzung : « Auch die werden alle(s Volk) vermahnen... »[2].

Nicht notwendig, aber sicher möglich ist die Bedeutung « alle, sämtlich » bei dem zweiten Vorkommen von *kāni* in S 4. Der Kaiser hat gesagt, dass er den zum Tode Verurteilten drei Tage Aufschub gewährt habe, und gibt nun als Sinn dieser Massnahme an (M) : *nātikā va kāni nijhapayisaṃti jīvitāye tānaṃ nāsaṃtaṃ vā nijhapayitā...*, Lüders (S.312) : « Entweder werden die Verwandten, wenn solche vorhanden sind, ihre Begnadigung erwirken, um ihr Leben zu retten, oder wenn niemand da ist, um die Begnadigung zu erwirken... »[3]. Mit der neuen Bedeutung ergibt sich : « Entweder werden alle ihre Verwandten ihre Begnadigung zu erwirken versuchen... », d.h. es wird, was sie irgend an Verwandten haben, ihre Begnadigung zu erwirken versuchen, oder falls (gar) niemand da ist...

Ausgezeichnet passt die Bedeutung « alle, sämtlich » in der bereit oben zitierten Stelle S 5 (C) : « Unverletzlich sind alle Ziegen, Schafe und Säue, die trächtig sind oder säugen, und alle ihre Jungen, die noch nicht sechs Monate alt sind »[4].

1. Hultzsch : « And these (agents) will also exhort those (people), in order.... » ; Bloch (wie Lüders) : « ceux-ci également endoctrineront un certain nombre ».

2. Die von Lüders zur Wahl gestellte zweite Interpretation, die *kāni* mit dem nom. *te* verbindet, dürfte demgegenüber nicht ernstlich in Betracht kommen.

3. Hultzsch greift in seiner Uebersetzung die von Lüders zur Wahl gestellte, aber als weniger wahrscheinlich verworfene akkusativische Auffassung des *kāni* auf : « Either (their) relatives will persuade those (Lajūkas) to (grant) their life... ». Bloch übersetzt *kāni* überhaupt nicht : « leurs parents intercéderont pour leur sauver la vie. » Mit der neuen Bedeutung ist die akkusativische Auffassung des *kāni* kaum möglich.

4. Hultzsch : « Those she-goats, ewes, and sows (which are) either with young or in milk, are inviolable, and also those (of their) young ones (which are) less than six months old ». Bloch übersetzt so, als ob weder *nāni* noch *kāni* dastände : « De plus chèvre, brebis, truie pleine ou allaitante... ni non plus les petits jusqu'à six mois... ».

dass er einheitlich an allen Belegstellen gut in den Zusammenhang passt, an einigen geradezu gefordert wird, und dass er sich dabei auch im Rahmen des etymologisch Denkbaren hält. Auszugehen ist natürlich von der Verwendung des *ka* als Indefinitum, und zwar in verallgemeinerndem Sinne *ohne* vorangehendes Relativum und *ohne* zugefügtes *ca* oder *cid*, also « wer, was auch immer ». Ich verkenne nicht die Schwierigkeit, dass neben *kāni/nāni* normales singularisches *aṃ kichi* = *yat kiṃcid* fünfmal [F 6 (F) und (L) ; 10 (C) ; Sep. I (B)/(C), II (B)/(C)], pluralisches *yāni kānici* wenigstens einmal [S 7 (GG)] belegt sind ; ebenso muss ich gestehen, das Rätsel des *ṣa/ṣe* nicht lösen zu können, das F 6 (L) in Sh/M dem *kāni/nāni* der übrigen Versionen gegenübersteht. Dennoch möchte ich die oben vorgetragenen Neuinterpretationen hiermit zur Diskussion stellen, da mir die bisherige Behandlung der acht Belegstellen von *kāni/nāni* unbefriedigend und eine *einheitliche* Erklärung unabweisbar erscheint.

Hamburg.

Bemerkungen zu Pischels „Materialien zur Kenntnis des Apabhraṃśa".

Von

LUDWIG ALSDORF.

Wer heute PISCHELS „Materialien zur Kenntnis des Apabhraṃśa"[1]) durchblättert, der wird der Ausdauer und dem Scharfsinn, mit denen PISCHEL um Herstellung und Verständnis dieser oft so unerhört schlecht überlieferten Strophen gerungen hat, seine Bewunderung nicht versagen. Ebensowenig wird er sich freilich lange darüber im Unklaren sein, wie dringend sie heute der Neubearbeitung bedürfen. Die inzwischen bekannt gewordenen umfangreichen Jainatexte haben uns für das Verständnis des Ap. eigentlich erst die Grundlagen geliefert und sie zeigen uns jetzt deutlich, wie oft PISCHEL, auf die unzureichenden Hilfsmittel seiner Zeit gestützt, geirrt hat und wie verhängnisvoll sich sein Grundsatz, „die Texte nach den Grammatikern zu verbessern", gerade im Ap. ausgewirkt hat. Anderseits haben die in den „Materialien" gesammelten Strophen durch das Bekanntwerden jener Jainawerke an Wert und Interesse nicht verloren, sondern eher gewonnen; denn wenn sie auch an Umfang weit hinter ihnen zurückbleiben, sind sie ihnen doch an Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit des dargebotenen Sprachmaterials erheblich überlegen. Die Auswertung dieses Materials ist aber nur nach einer gründlichen Neubearbeitung möglich. Meine folgenden Bemerkungen, die als ein erster Anfang zu einer solchen aufgefaßt werden mögen, gehen von der Klärung einer grundsätzlichen Frage aus und schließen daran, soweit es der Raum gestattet, noch einige weitere Verbesserungen von PISCHELS Texten oder Interpretationen.

JACOBI schreibt Bhavisatta Kaha S. 51: „Fast alle Ap.-Strophen sind gereimt. Beispiele ungereimter Ap.-Strophen sind PISCHEL, Mat. Nr. 365, 2. 446; sie bilden aber durchaus die Ausnahme."

---

[1]) „Materialien zur Kenntnis des Apabhraṃśa. Ein Nachtrag zur Grammatik der Prākrit-Sprachen." Abh. Kgl. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl., Neue Folge V, 4. Berlin 1902.

Mat. 446 lautet bei PISCHEL:

sīsi seharu khaṇu viṇimmavidu /
khaṇu kaṇṭhi pālambu kidu Radiĕ /
vihidu khaṇu muṇḍamālie jaṃ paṇaeṇa /
taṃ ṇamahu kusumadāmakodaṇḍu Kāmahŏ /

Er erkennt darin „deutlich ein Metrum von 15+15+20+20 Moren" und übersetzt: „Verneigt euch vor dem mit Blumenguirlanden geschmückten Bogen des Kāma, der von der Rati aus Liebe bald als Kranz auf den Kopf gesetzt, bald als Schmuck um den Hals gehängt, bald auf das Haupt gelegt ist." — In Wirklichkeit liegt eine völlig korrekte Pañcapadī vor, d. h. eine Raḍḍā ohne die Dohā (vgl. JACOBI, Sanatkumāracarita S. 20ff.); die von der Hs. Ua gebotene Abteilung (hinter *viṇimmavidu, kidu, vihidu, °mālie*) ist richtig: sie berücksichtigt auch die Cäsur im 3. pāda und übergeht dafür die Trennung der pādas 4 und 5. Als Pañcapadī sieht die Strophe so aus:

sīsi sēharu khaṇu viṇimmavidu
khaṇu kaṇṭhi pālambu kidu / Radie, vihidu khaṇu muṇḍamālie
jaṃ paṇaeṇa, taṃ ṇamahu / kusumadāma-kōdaṇḍu Kāmaho.

Nun sollen in der Pañcapadī der 3. und 5. pāda reimen. Die Übersetzung von *muṇḍamālie* mit „auf das Haupt" (zurückgehend auf „*muṇḍamālikāyāṃ / mastake*" des Kommentars) bedarf wohl nicht der Widerlegung; es ist klar, daß dies Wort, wie es PISCHEL auch in seiner Übersetzung von Hemacandras Grammatik getan hatte, auf die Durgā zu beziehen ist. Dann kann es aber kaum zweifelhaft sein, daß am Schluß der Strophe statt „*Kāmaho*" vielmehr „*Kālie*" zu lesen ist, wodurch der Reim hergestellt wird. Daß nach dem „*kusumadāmakodaṇḍu*" statt des schwerer zu konstruierenden „*Kālie*" ein „*Kāmaho*" in den Text eingeführt wurde, ist ja nur zu verständlich. Zu übersetzen wäre also etwa: „Verehrt den Blumenbogen (zugleich: ‚den Blumenbogigen', Synon. von *Kusumacāpa!*), der bald von Rati als Kranz auf den Kopf gelegt, bald als Schmuck an den Hals gehängt, bald (auch) von der schädelbekränzten Kālī umgelegt wird." — Dadurch erhalten zugleich die Formen auf *-ie* die einzig mögliche Deutung als Instrumentale. Freilich bleiben Konstruktion und Übersetzung der Strophe unsicher, solange die zugehörige Dohā fehlt.

Anders steht es mit Mat. 365, 2:

sosau ma sosau ccia uahī vaḍavāṇalassu kiṃ teṇa
jaṃ jalai jalaṇō āeṇa vi kiṃ ṇa pajjattaṃ.

Diese Strophe ist zunächst einmal in gar keinem Ap.-Metrum geschrieben, sondern es ist eine Gāhā. Die Sprache ist reines Prakrit bis auf die halbprakritische Form °*āṇalassu* — für die mehrere Hss. °*ssa* lesen—und den Instr. sing. des Pronomens *āya (āeṇa)*, um dessentwillen Hem. die Strophe zitiert. Bei der so ungemein nahen lexikalischen Berührung zwischen Ap. und Pkt. will aber — falls nicht überhaupt *eeṇa* zu lesen ist! — das Vorkommen eines prakritisch flektierten Ap.-Pronominalstammes in einer Pkt.-Strophe nicht viel besagen; so kommt das Ap.-Pronomen *kavaṇa* mehrfach im Paumacariya vor, vgl. Bhavisatta Kaha S. 60. —

Die Strophe 365, 2 steht aber in den Mat. nicht allein da.

Nr. 348: *sundara-savvangāo vilāsiṇīo pecchantāṇa*

ist die unvollständige 1. Zeile einer Gāhā; die Formen °*angāo* und *vilāsiṇīo* sollen den Nom. plur. fem. des Ap. illustrieren. Allein im Ap. müßten die Endvokale kurz sein, während sie hier durch das Metrum als lang erwiesen werden. Es liegen also reine Pkt.-Formen vor und die Wahl der Strophe durch Hem. ist ein direkter Mißgriff.

Nr. 370: *paĩ mukkāhā vi varataru phiṭṭai pattattaṇaṃ ṇa pattāṇaṃ*
tuhu puṇu chāa jai hojja kaha vi tā tehĩ pattehĩ

ist gleichfalls eine Pkt.-Gāhā. *tuhu* hat Pischel gegen die Hss. aus *tuha* verbessert, weil im Ap. *tuhu* die richtige Form sei; aus unsern Texten haben wir inzwischen das Gegenteil gelernt. Die einzigen wirklichen Ap.-Formen der Strophe sind *paĩ* = *tvayā* (weshalb sie zitiert wird) und gen. plur. *mukkāhā*. Beides sind aber Formen, die sich auch in das volkstümliche Pkt. Eingang verschafft haben; beide finden sich mit noch vielen andern z. B. im Vajjālagga (vgl. Bhavisatta Kaha S. 61), ohne daß deshalb schon jemand daran gedacht hätte, das Vajjālagga oder einzelne seiner Strophen als Ap. zu bezeichnen.

Nr. 422, 10: *kheḍḍaaṃ kaam amhehĩ ṇicchaaṃ kiṃ paaṃpaha*
aṇurattāu bhattāo amhe mā caa sāmia

ist ein Pkt.-Śloka. Die grammatischen Formen sind reines Pkt.; zitiert wird die Strophe wegen *kheḍḍaaṃ* = *krīḍā*. Selbst wenn dies Wort als spezifisch Ap. gegolten haben sollte, so kann es doch ganz selbstverständlich auch in einer Pkt.-Strophe erscheinen.

Eine ungereimte Pkt.-Strophe ist endlich noch Nr. XX (aus dem Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa). Die in ihr stehenden Ap.-Formen (zweimal *jetthu* = *yatra*, 2. plur. imp. *kahahu*, 2. plur. ind. *icchahu*) sind nichts

als geringfügige Textverderbnisse, für die man sogar z. T. im kritischen Apparat die Pkt.-Formen findet.

Schon in der gewöhnlichsten Jaina-Māhārāṣṭrī finden sich einzelne Ap.-Formen (*tahĩ*, *kahĩ*, abs. *-evi*), deren Zahl sich in Werken wie Paumacariya oder Vajjālagga noch ganz erheblich vergrößert. Anderseits enthält auch der reinste Ap. eine ziemliche Anzahl von Pkt.-Formen, während die in künstlichen Metren abgefaßten Kaḍavakas der Bhavisattakahā, in denen Jacobi den Grāmya- oder Prākṛtamiśra-Ap. erkennt, so stark prakritisieren, daß sie oft fast reines Pkt. sind. Man könnte also einwenden, die Grenze zwischen Ap. und Pkt. sei überhaupt fließend und es stehe daher nichts im Wege, die oben behandelten Strophen, wenn Hem. sie als Ap. zitiert, gleichfalls als Ap. anzusehen. Aber die prakritisierenden Kaḍavakas der Bhav. sind ausnahmslos gereimt[1]), so daß man danach geradezu sagen könnte: eine prakritisch aussehende Strophe ist solange noch Ap., als sie den Reim hat. Vor allem aber sind diese Grāmya-Strophen in ganz andern Metren geschrieben und es kann, wie mir scheint, bei der Entscheidung darüber, ob eine Strophe als Pkt. oder Ap. zu betrachten ist, das Metrum als ein noch weit sichereres Kriterium dienen denn der Reim, der ja anderseits auch ins Pkt. und sogar ins Sanskrit eingedrungen, dort aber nie zum organischen Bestandteil des Verses geworden ist. Während sich nämlich Pkt. und Skt. weitgehend derselben Versmasse bedienen — so sind ihnen besonders Gāhā / Āryā, Śloka und Triṣṭubh gemeinsam —, klafft offenbar zwischen Ap. und Pkt. hinsichtlich der äußeren Form eine viel breitere und tiefere Kluft; die äußere Form der Ap.-Dichtung ist bereits neuindisch, nicht mehr mittelindisch. Nicht, daß nicht auch über diese Kluft noch einzelne Brücken führen könnten; aber bis zum Beweise des Gegenteils halte ich eine Gāhā oder gar einen Śloka in reinem Ap., um es indisch auszudrücken, für ein *khapuṣpa*[2]). Ich darf in diesem Zusammenhange

[1]) Das gleiche gilt für die noch zahlreicheren *prākṛtamiśra-kaḍavakas* des noch unveröffentlichten Harivaṃśapurāṇa von Puṣpadanta. Dort finden sich als scheinbare Ausnahmen zwei Daṇḍaka-Abschnitte ohne Endreim; aber abgesehen davon, daß beide in so gut wie ganz reinem Prakrit geschrieben sind, ist beim Daṇḍaka ein Endreim überhaupt ein Unding und es findet sich statt seiner eine Überfülle kunstvoller Binnenreime, die den Stücken den Ap.-Charakter wahren.

[2]) Nr. XXX: *pasariakharakhuradāriameiṇio vaṇagahaṇe avicallu / parisakkai pecchahu līṇo ṇiakajjujjuo kolu* wird von Pischel für eine Āryā erklärt, weshalb auch der Reim fehle. Die Strophe wird eine ganz regelmäßige Dohā, wenn man am Anfang das sehr überflüssige *pasaria* streicht;

noch auf die von mir herausgegebenen Ap.-Erzählungen aus dem Kumārapālapratibodha verweisen. Dort finden wir Raḍḍās in reinem Ap. abwechselnd mit Gāhās in ebenso reinem Pkt.: mit dem Metrum wechselt sozusagen automatisch auch die Sprache, ganz wie die künstlichen Metren der Bhavisattakahā und des Harivaṃśapurāṇa ohne weiteres den Übergang vom reinen zum Grāmya-Ap. zur Folge haben. Übrigens sind die Gāhās in den Ap.-Erzählungen des Kum. durchweg ungereimt, obwohl gerade im Kum. sich sonst gelegentlich gereimte (aber rein prakritische) Gāhās finden.

Es scheint mir daher keinem Zweifel zu unterliegen, daß die besprochenen Strophen der Mat. Prakrit sind und für die Beurteilung von Ap.-Fragen überhaupt nicht in Betracht kommen. Von allen übrigen Strophen aber, die in den Mat. in ihrer gegenwärtigen Gestalt keinen Reim zeigen, gilt das gleiche wie von Nr. 446: der Reim ist falscher Versabteilung oder Textverderbnis zum Opfer gefallen und läßt sich überall wiederherstellen. Es ergibt sich also, daß ebenso wie in der arabisch-persischen Dichtung im Ap. der Reim einen organischen und unentbehrlichen Bestandteil des Verses bildet; ungereimte Ap.-Strophen gibt es nicht, ebensowenig wie es eine Ap.-Prosa jemals gegeben hat. — —

Aus der großen Zahl von Pischels grammatischen Irrtümern wähle ich zwei Beispiele.

339: *taṇahā taijjī bhangi ṇavi* | *teṃ avaḍaaḍi vasanti*
aha jaṇu laggivi uttarai | *aha saha saī majjanti.*

Pischel: „Für das Gras gibt es keine dritte Möglichkeit (als zu stehen oder zu fallen); so steht es am Rande der Grube. Ein Mensch kommt, wenn es ihm schlecht gegangen ist, entweder wieder in die Höhe, oder er geht von selbst mit zu Grunde.“ Der Kommentar übersetzt den letzten Pāda: „*athavā tṛṇāni janena saha svayaṃ majjanti*“. Pischel erklärt dagegen, *majjanti* stehe metri causa für *majjai*; etwas derartiges ist natürlich ganz undenkbar. Zu lesen ist vielmehr „*aha sahasaī majjanti*“ und die zweite Hälfte der Strophe besagt: „entweder der Mensch geht (die Gräser) nur streifend darüber weg, oder (er tritt darauf und) es gehen Tausende zugrunde.“

351c/d: *lajjĕjjaṃ tu vaaṃsiahu* | *jai bhaggā gharu ĕntu*

natürlich ist auch das °*ujjua* der Hss. gegen Pischel wiederherzustellen (°*ujjua-kolu*!). Der Reim *avicallu*/*kolu* ist unrein, aber unzweifelhaft beabsichtigt und bei Anlegung der in der Ap.-Dichtung üblichen Maßstäbe auch genügend.

„Ich würde mich ja vor den Freundinnen schämen, wenn er besiegt nach Hause gekommen wäre“ enthält einen verkannten Conditionalis. PISCHEL erklärt *lajjĕjjaṃ* als 1. sing. opt. und will die Form § 459, 460 seiner Grammatik hinzugefügt wissen. Es ist aber einfach: „*lajjejjantu*“ zu lesen und auch dies Part. praes. ist, ebenso wie das von PISCHEL richtig erklärte *entu*, als Cond. gebraucht. Die Form ist passivisch und masc., bezieht sich also auf den Geliebten: „Er hätte sich ja vor seinem Altersgenossen schämen müssen . . .“ — —

Schlimmer noch als um Hemacandras Beispielstrophen steht es zumeist um die übrigen in den Mat. mitgeteilten. Besonders von den Strophen aus der Urvaśī wäre eine Neubearbeitung dringend nötig; nicht nur stellen sie in ihrem gegenwärtigen Zustand eine Verunstaltung unseres Kālidāsatextes dar, in dem sie doch nun einmal stehen, sondern diese Strophen haben auch ein besonderes großes literarisches und sprachliches Interesse. So wie sie bei PISCHEL stehen, sind sie aber zur Gewinnung irgend eines Urteils über ihre Sprache vollständig unbrauchbar. Zum Beweise greife ich nur zwei von ihnen heraus.

Nr. XXII: *jalahara saṃharu ehu ko paĩ āḍhantao*
aviraladhārāsāradisāmuhakantao /
ẽ maĩ puhavi bhamantẽ jai pia pekkhīhimi
tavve jaṃ ju karīhisi taṃ tu sahīhimi //74//

Raṅganātha übersetzt dies: „*jaladhara saṃharātra kopam ājñaptaḥ aviraladhārāsāradiśāmukhakāntaḥ* / *e ahaṃ pṛthvīṃ bhraman yadi priyāṃ prekṣiṣye tadā yad yat kariṣyasi tat tat sahiṣye* //“. PISCHELS Übersetzung lautet: „O Wolke, laß das sein! Wer heißt dich mit unaufhörlichen Regenschauern die Himmelsgegenden zu überziehen? Wenn von mir beim Durchstreifen der Erde die Geliebte erblickt wird, dann werde ich alles ertragen, was du tun wirst.“ Aus PISCHELS Erklärungen hebe ich nur folgendes hervor: *kantao* steht Reimes wegen für *kantaaṃ* (das eine Pkt.-Form wäre!); die bengal. MSS. lesen *āḍhattao*, für das Sinn und Reim °*ntao* fordern; *saṃharu* ist gegen °*ra* aller MSS. zu lesen; °*disāmuhakantao* steht für °*kantadisāmuhao* (so 2 Hss.); *kanta* = *krānta*; *ẽ* (gegen *e* aller Hss., Kommentar: *e iti saṃbodhane evamarthe vā*) = instr. sing. pron. *a*-; *pekkhīhimi* Reimes wegen für *pekkhīhii* (!). —

Ich lese die Strophe, in der jede Zeile aus fünf vierzeitigen Gaṇas besteht, folgendermaßen:

jalahara, saṃhara! ĕhu kō paĩ āḍhattaŏ,
avirala-dhārā-sāra, disāmuha-kantaŏ?

ēmaĩ puhavi bhamantī jai pia pekkhimi,
tavvē jaṃ ju karīhisi, taṃ tu sahīhimi!

Ich fasse *ĕhu* als Nom. sing. masc., zu *kantao* gehörend; in *emaĩ* sehe ich *evahĩ* = *idānīm* (Hem. IV 420); die Schreibung *m* für *v* hat nichts auffälliges; das *h* ist entweder tatsächlich ausgefallen oder es ist *emahĩ* zu lesen — *i* und *hi* werden im Ap. häufiger verwechselt. Die Lesung *pekkhimi* wird durch das Metrum gefordert. Ich übersetze: „Halt ein, o Wolke! An was für einen Geliebten ‚Horizont' klammerst du dich da an, du mit unaufhörlichen mächtigen Schauern (regnende)? Wenn ich jetzt die die Erde (oder: die jetzt die Erde) durchirrende Geliebte erblicke, dann werde ich alles ertragen, was du tun wirst." D. h. die Wolke reicht bis zum Horizont und der König deutet dies so, daß sie sich an den Geliebten „Horizont" schmiegt, während er selbst ja die Geliebte vergebens sucht. — —

In Nr. XXIV ist vor allem das Metrum sehr schwer kenntlich, wie überhaupt bei den meisten dieser Strophen in der Feststellung des Metrums die größte Schwierigkeit, anderseits aber auch die einzige Möglichkeit ihrer Herstellung liegt; gerade auf metrischem Gebiet aber hat PISCHEL vollkommen versagt[1]). Er gibt die Strophe in folgender Form:

baṃhiṇa paī abbhatthĕmi āakkhahi maṃ tā
ĕtthu raṇṇĕ bhamantĕ jai paī diṭṭhī sā mahu kantā
ṇisammahi miaṅkasarisĕ ṇaaṇĕ haṃsagaī
ĕ ciṇhĕ jāṇihisi āakkhiu tujjhu maī. //83//

Die Skt.-Übersetzung lautet: „*barhiṇa pai / param / tvām iti vā / iti abhyarthaye ācakṣasva mama tām atrāraṇye bhramatā yadi tvayā dṛṣṭā sā mama kāntā / niśāmaya mṛgāṅkasadṛśena vadanena haṃsagatiḥ e anena cihnena jñāsyasy ākhyātaṃ tava mayā.*" PISCHEL übersetzt: „O Pfau, ich bitte dich, sage mir das, ob du beim Durchstreifen dieses

---

[1]) Die seltenen metrischen Bemerkungen PISCHELS zeigen ebenso wie die ganze Praxis seiner Textgestaltung mit Sicherheit, daß er von der wirklichen Ap.-Metrik noch keine Kenntnis hatte; diese ist erst durch JACOBI erschlossen worden und bildet das wichtigste Hilfsmittel aller Ap.-Textkritik. PISCHELS zahlreiche Verbesserungen gegen das Metrum auch in klaren Fällen hier aufzuführen ist unmöglich; ich weise lediglich noch auf Mat. Nr. 357, 2/3 hin, von denen PISCHEL sagt, sie seien in gewöhnlicher Dohā geschrieben, obwohl die Zeilen bloß 21 Moren (statt 24 der Dohā) haben und auch sonst von einer Dohā denkbar verschieden sind. (Es scheint das von Hemacandra „Rāsāvalaya" genannte Metrum vorzuliegen; Schema: 6+4+6+5; Hem. Chandonuśāsana V, 33.)

Waldes meine Geliebte gesehen hast? Höre: an folgendem Zeichen wirst du sie erkennen, an dem mondähnlichen Antlitz und am Flamingogange. Das sage ich dir.“ — Für *etthu* lesen alle MSS. und Ausgaben *ettha*; ferner lesen die Ausgaben *bhamante*, die Hss. CLPT *haṃsagaī*.

Ich glaube die Strophe in folgender Form herstellen zu können:

bamhiṇa, paī abbhatthĕmi, āakkhahi mantā,
raṇṇĕ bhamantī jai paī diṭṭhī mahu kantā;
ṇisammahi, mi'aṅka-sarisem̥ vaaṇem̥ haṃsagai
em̥ ciṇhem̥ jāṇihisi; āakkhiu tujjhu maī.

„O Pfau, ich bitte dich, gib mir einen Rat (*mantra*), wenn du meine im Walde umherirrende Geliebte gesehen hast. Höre: an dem Zeichen wirst du die wie ein Flamingo Schreitende erkennen: an dem mondähnlichen Antlitz. Das sage ich dir.“

Falls mein Herstellungsversuch das Richtige trifft, ist das Metrum folgendes: *a/b*: 6+6 / 6+4 // 6+6 / 6+4
c/d: 6+5+6+5 // 6+5+6+5

In b sind *ettha* und *sā* Einschübe; wahrscheinlich deshalb hat *ettha* in allen Ausgaben und MSS. die prakritische Form! *haṃsagai* fasse ich als Acc. sing.; ein Instr. fem. °*gaiṃ* ist ganz unglaubhaft, auch würde der Sing. *em̥ ciṇhem̥* nicht auf zwei Kennzeichen passen. Weitere grammatische Seltsamkeiten, die so verschwinden und normalen Formen Platz machen, sind: *maṃ* = *mama*, *tā* = *tat*, sowie alle Instrumentale auf kurz zu messendes °*em̥*. —

Die im Vorstehenden gegebenen Verbesserungen und Rekonstruktionen, die lediglich auf dem von PISCHEL beigebrachten Material beruhen, können natürlich nichts Abschließendes darstellen. Für eine gründliche Neubearbeitung, besonders der Strophen aus der Urvaśī und dem Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa, müßte überall auf die Hss. selbst zurückgegangen und möglichst viel neues Material an Hss. und Ausgaben beigebracht und geprüft werden. Der Zweck meiner Bemerkungen, die sich leicht auf das Doppelte oder Dreifache hätten vermehren lassen, war lediglich, darauf hinzuweisen, daß hier eine ebenso lohnende wie dringende Aufgabe vorliegt.

Zwei neue Belege zur „indischen Herkunft“ von 1001 Nacht.

Von L. Alsdorf.

Die Ansichten über den Anteil Indiens an der berühmtesten Märchensammlung des Orients und wohl der Welt überhaupt gehen, wie es scheint, immer noch weit auseinander. Zwar wird heute wohl niemand mehr von einem „indischen Ursprung von 1001 Nacht“ reden in dem Sinne, wie etwa Schlegel und Gildemeister ihn verfochten. Aber daß nicht nur die Rahmenerzählung und überhaupt die Anlage des Werkes (insbesondere die Technik der Erzählungseinschaltung mit „*wa kaifa ḏālika?*“ = „*katham etat?*“) indisch sei, sondern daß mindestens Erzählungsteile und einzelne Motive in recht erheblicher Anzahl aus Indien stammen, das schien doch nach den Arbeiten von Indologen wie A. Weber, L. H. Gray, J. Charpentier, von Arabisten wie A. Müller, J. Oestrup, E. Littmann — um nur einige zu nennen[1]) — nicht mehr bezweifelbar. Schlägt man jedoch das 1934 erschienene 1. Ergänzungsheft zur Enzyklopädie des Islams auf, so liest man in Macdonald's im übrigen sehr aufschlußreichen und verdienstvollen Artikel „Alf Laila wa-laila“ — wohl der neuesten Veröffentlichung über das Gesamtwerk überhaupt — die folgenden Sätze: (S. 19r.) „Zwischendurch wurde viel und manchmal recht lebhaft über den Ursprung und die literarische Geschichte von 1001 Nacht diskutiert.

1) Außer der im Nachwort von Littmann's Übersetzung und im III. Band von Winternitz' Geschichte der Indischen Literatur (S. 349) aufgeführten Literatur wäre hauptsächlich noch zu nennen Oestrup's Artikel „Alf laila wa-laila“ im 1. Bande der Enzykl. d. Islams, eine bequeme Zusammenfassung seiner „Studien“ unter Berücksichtigung neuerer Ergebnisse.

A. W. von Schlegel verfocht als Sanskritist indischen Ursprung. Diese Ansicht ist heute überholt; denn man hat erkannt, daß die Märchen von 1001 Nacht, von allgemein verbreiteten folkloristischen Motiven abgesehen, arabischen und persischen Ursprungs sind. Nur die Rahmenerzählung wurde von Em. Cosquin (Rêvue Biblique, 1909) und J. Przyluski (J. A. 1924, S. 101—37) endgültig auf die Märchendichtung Hinterindiens zurückgeführt." (S. 22r.) „. . . es ist vielleicht von Wert, einige allgemeine Punkte hervorzuheben: I. Das Vorkommen allgemeiner folkloristischer Motive sollte nicht als Zeichen des Ursprungs in irgendeinem speziellen Lande oder Volke betrachtet werden. Dies könnte vielleicht zu der Annahme einer chinesischen oder hottentottischen Rezension von 1001 Nacht führen; das Sesam-öffne-dich-Motiv begegnet in Südafrika . . ."

Diese Ausführungen werden wohl nicht nur beim Indologen Widerspruch erwecken. Zunächst einmal ist die Behauptung, die Rahmenerzählung sei „endgültig auf die Märchendichtung Hinterindiens zurückgeführt" in dieser knappen Form völlig irreführend. Die Rahmenerzählung von 1001 Nacht stammt aus Vorderindien[1]), aus der Sanskrit- oder Prakrit-Literatur; was Przyluski in seinem hochinteressanten und wichtigen Aufsatz[2]) nachgewiesen hat, ist lediglich, daß sie zusammen mit einigen anderen Erzählungswerken (Vetālapancaviṃśati, zwei Rahmenerzählungen eines siamesischen [seinerseits jedenfalls zunächst wieder auf indischen Vorbildern beruhenden] Romans) einen Literaturtyp repräsentiert, der letzten Endes auf das „*thème du svayaṃvara*" zurückgeht, und daß dieser Svayaṃvara, die in der Sanskrit-Literatur eine so große Rolle spielende Gattenselbstwahl, eine von der vor-arischen, „austro-asiatischen" Bevölkerung Indiens übernommene Sitte darstellt; dies wird bewiesen und gleichzeitig das volle Verständnis des indischen

1) Vgl. darüber Littmann's Übersetzung, Bd. 6, S. 699f., und Winternitz a. a. O.

2) „Le prologue-cadre des Mille et une nuits et le thème du svayaṃvara."

Svayaṃvara und der durch den Rahmen von 1001 Nacht, Vetālapancaviṃśati usw. repräsentierten Literaturgattung erschlossen durch vergleichende Betrachtung von Sitten und Gebräuchen der heutigen „austro-asiatischen" Stämme Hinterindiens.

Dem in dem ersten von Macdonald's „allgemeinen Punkten" formulierten Grundsatz wird jeder gern zustimmen. Immerhin gibt es aber Fälle, wo der Ursprung eines weitverbreiteten Motivs eindeutig festzustellen ist, oder wo die Entlehnung eines allgemeinen Motivs von einer bestimmten Stelle durch die näheren Umstände und Einzelheiten zu beweisen ist; ein Beispiel dafür hoffe ich unten zu geben. Vor allem aber fragt es sich, ob es sich bei den in der indischen Literatur zu 1001 Nacht aufgewiesenen Parallelen wirklich nur um „allgemeine folkloristische Motive" handelt. Nun liegen leider die Dinge so, daß der arabistische Bearbeiter von 1001 Nacht die indischen Parallelen meist nur ziemlich am Rande und nicht um ihrer selbst willen behandelt und Vollständigkeit in ihrer Anführung weder erstrebt noch, bei ihrer unübersichtlichen Verstreuung durch die märchenkundliche und indologische Literatur, erreichen könnte; während der Indologe gewöhnlich von einem ihm gerade vorliegenden Einzelfall ausgeht und auf das Ganze von 1001 Nacht nicht den Blick richtet. Hätte sich ein Indologe einmal die Mühe gemacht — daß es nicht geschehen, ist sehr zu bedauern —, auch nur alle bisher schon nachgewiesenen indischen Parallelen zu 1001 Nacht vollständig und ausführlich zusammenzustellen, so hätte die Behauptung, das Indische in 1001 Nacht beschränke sich auf die Rahmenerzählung und allgemeine folkloristische Motive unbeweisbaren Ursprungs, wohl kaum aufgestellt werden können.

Dabei ist das bis heute gesammelte indische Material zu 1001 Nacht noch keineswegs vollständig. Davon sollen die im folgenden wiedergegebenen beiden Erzählungen aus der ältesten Prakrit-Literatur der Jainas Zeugnis ablegen, von denen ich glaube, daß sie eine nicht unerhebliche Verstärkung des Beweismaterials gegen Macdonald's Thesen darstellen.

19*

Ihre Mitteilung in Textwortlaut und Übersetzung — statt der für vergleichende Zwecke genügenden Inhaltsangabe — geschieht in der Hoffnung, daß die bisher unbekannten Geschichten auch als Beiträge zur Kenntnis der indischen Erzählungsliteratur nicht unwillkommen sein möchten.

Beide Erzählungen sind entnommen der Vasudevahiṇḍi des Saṅghadāsa, einem vor fünf Jahren in Indien zum ersten Male gedruckten, umfangreichen Prakrit-Text[1]), der die bis heute unbekannt gebliebene bzw. übersehene Jainaversion der verlorenen Bṛhatkathā des Guṇāḍhya darstellt[2]). Dreimalige Zitierung der Vasudevahiṇḍi (Vh.) in der Āvaśyaka-cūrṇi machen das sechste nachchristliche Jahrhundert zum terminus ante quem für sie[3]). Eine dieser Zitierungen betrifft das Dhammillacarita, von dem sich nachweisen läßt, daß es eine spätere Einlage in den ursprünglichen Text ist. In dieses Dhammillacarita ist die zweite der mitgeteilten Er-

1) Hrsg. von den Munis Caturavijaya und Puṇyavijaya, Ātmānand Jain Granth Ratnamālā 80/81, Bhavnagar 1930/31. Die Ausgabe beruht auf 12 Hss., von denen ziemlich reichlich Lesarten gegeben werden, ist aber nichtsdestoweniger völlig unkritisch und fehlerhaft und gibt an Zügellosigkeit und Willkür der Orthographie keiner Handschrift etwas nach. Ich habe die Schreibung der in europäischen Ausgaben üblichen angeglichen und den Text unter Benutzung der LA. verbessert. Eine Wiederholung aller in dem indischen Druck gebotenen LA. hielt ich für unnötig; ich habe daher nur besonders wichtige oder interessante angegeben und nur bei schwerwiegenderen oder zweifelhaften eigenen Konjekturen mit „Dr(uck)“ den von den indischen Herausgebern gebotenen Text zitiert.

2) Vgl. Winternitz, Literaturgesch. III, S. 312ff. — Über die neue Jainaversion, die als dritte gleichberechtigt neben die kaschmirische und nepalesische tritt und für die Rekonstruktion des verlorenen Grundwerkes von größtem Werte ist, hoffe ich an anderer Stelle erschöpfend zu handeln. Sie liegt außer in der erwähnten Vh. auch als Einlage in allen jinistischen Bearbeitungen der Kṛṣṇa-Legenden vor, so u. a. im VIII. Parvan von Hemacandra's Triṣaṣṭiśalākāpuruṣacarita, auf das unten (als „HTr.“) einige Male Bezug genommen wird.

3) Vgl. Einleitung zur Neuauflage von Jacobi's Ausgabe des Pariśiṣṭaparvan (Calcutta, Bibl. Ind., 1932), S. VIII. Daß die Āv. Cūrṇi die Vh. nicht ein-, sondern dreimal zitiert, entnehme ich dem Nachlaß E. Leumann's, in den mir Prof. Schubring freundlichst Einsicht gewährte.

zählungen als Schaltgeschichte eingeflochten; auch sie geht also mindestens bis ins 6. Jahrh. zurück, während die erste, dem eigentlichen Werke angehörend, mit Sicherheit als noch erheblich älter anzusprechen ist. Ihre Fortsetzung, die sich (vgl. unten) auch in der nepalesischen Version genau entsprechend wiederfindet, muß aus diesem Grunde unzweifelhaft schon dem Grundwerk angehört haben, das, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen hoffe, sicher in vorchristlicher Zeit entstanden ist.

I.

Die Geschichte von Ḥasan von Baṣra (LITTMANN, Bd. 5, S. 329—528) ist nach OESTRUP (Enz. d. Islam I, S. 267 l.) „als sicher ursprünglich indisch-persisch zu verzeichnen. ... Die zwei Hauptzüge dieser Geschichte sind der Raub des Schwanengefieders und die List, wodurch der Held die um die Erbschaft sich streitenden Männer überführt, so daß es ihm möglich wird, die entflohene Geliebte zurückzubringen; beide sind indischen Ursprungs (siehe BENFEY, Pancatantra I, 263) und haben sich auch nach Osten verbreitet (ZDMG. VI, 536 und STANISLAS JULIEN, Avadanas, Paris 1859, II, 74)."

Zu diesen beiden indischen „Hauptzügen", die allenfalls noch unter die Kategorie von MACDONALD's „allgemeinen folkloristischen Motiven" fallen könnten, tritt nun in der folgenden Erzählung eine — mutatis mutandis — überraschend genaue indische Parallele zu dem ganzen Anfangsteil des Märchens, der von dem Abenteuer Ḥasans mit dem persischen Goldmacher berichtet. Die indische Erzählung bildet einen Abschnitt des Cārudatta-carita, eines Abenteuer- und Seefahrerromans im Stile von Sindbads Reisen, der unzweifelhaft der alten Bṛhatkathā angehörte, in ihrer kaschmirischen Bearbeitung aber gestrichen wurde[1]). In der nepalesischen Version[2]) heißt der Held Sānudāsa statt Cārudatta; im übrigen stimmt sie mit der Jainaversion auf ziemlich weite Strecken überein. Gerade der im folgenden mitgeteilte Ab-

1) Vgl. LACÔTE, Essay sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā, S. 212.
2) Inhaltsangabe davon LACÔTE a. a. O., S. 173—78.

schnitt jedoch findet sich nur in der Jainaversion; seine Zugehörigkeit zur alten Bṛhatkathā ist daher zwar möglich, aber nicht zu beweisen.

Text.

(Vasudevahiṇḍi, S. 146, 5 ff.) *tao ... sajjiyaṃ jāṇavattaṃ, bhariyaṃ bhaṇḍassa, gahiyā kiṃkarā saha saṃjattaehiṃ*[1]), *pesiyā ya khema-vaṭṭamāṇī Savvaṭṭhassa, gahio ya rāya-sāsaṇēṇa paṭṭao. aṇukūlesu vāya-sauṇesu ārūḍho mi jāṇavattaṃ, ukkhitto dhūvo, Cīṇa-thāṇassa mukkaṃ jāṇavattaṃ. jala-paheṇa jala-mao viva paibhāi logo. pattā mu Cīṇa-tthāṇaṃ. tattha valanjeūṇa*[2]) *gao mi Suvaṇṇabhūmiṃ. puvva-dāhiṇāṇi paṭṭaṇāṇi hiṇḍiūṇa Kamalapuraṃ Javana-dīvaṃ, Siṃhale ya valanjeūṇa pacchime ya Babbara-Javaṇe [ya] ajjiyāo aṭṭha koḍīo. bhaṇḍa-laggāo tāo jalapaha-gayāo duguṇāo havanti. tao jāṇavatteṇa Soraṭṭha-kūleṇa vaccamāṇo āloiya-kūlassa [ya] me uppāiya-māruyâhao viṇaṭṭho so poo. mayā cireṇa pattaṃ āsādiyaṃ*[3]); *avalambamāṇo vīi-paramparеṇa vicchubbhamāṇo satta-rattassa Umbarāvai-velāe*[4]) *vicchūḍho 'mhi. samuddāo uttiṇṇo khāra-salila-paṇḍara-sarīro saṃṭhio kuḍangassa heṭṭhā; nisaṇṇo vīsamāmi.*

uvagao ya tidaṇḍī; teṇa uvaṇīo gāmaṃ avalambanteṇa, ṇiyagâvasahe ya diṇṇo abbhango. pucchai ya maṃ[5]): *„kahaṃ, ibbhaputta, imaṃ āvaiṃ patto si?" mayā niggamo viṇivāo ya saṃkheveṇa kahio. tao ruṭṭho bhaṇai: „huṃ! me ṇīhi āvasahāo alacchīo!" tti. niggao ya tammi vi khaṇe*[6]); *thov'antaraṃ ca gao niyattio mi*[7]): *„putta, mayā viṇayaṇ'atthaṃ nibhacchio. ajāṇao si, jo maccu-tthāṇe chubhasi appāṇaṃ! jai dhaṇ'atthio si, amha viheo hohi*[8]). *uvāsao te akileseṇa hohii vittaṃ" ti. tao ṇhavio mi*

1) In der Vasudevahiṇḍi stets so, nicht *saṃjattiya*!

2) *vaṇijjeūṇa* Śāṃ°, *valaṃbe°* alle übrigen Hss.; vgl. folg. Zeile! *valanjei* „Handel treiben" (Etym.?) in Vh. öfter.

3) Vgl. HTr. VIII, 2, 219: *phalakaṃ caikam āsadaṃ.*

4) HTr. a. a. O.: *Udumbaravatīvelaṃ nāma tīram upāgamam.* Ich möchte demgegenüber *Ud.* für den Namen eines Flusses halten, bei dessen Mündung Cār. angeschwemmt wird.

5) Dr. *pucchiyaṃ imaṃ.*

6) Dr. *vaṇe.* 7) Dr. *tti.* 8) Dr. *hoha.*

tassa kiṃkareṇa maṇusseṇa, pīo javāguṃ. evaṃ me gayā kaivaya-divasā.

saṃdhukkiyaṃ aggiṃ kāūṇa mamaṃ bhaṇai parivvāyago: „peccha!" tao ṇeṇa kāla-lohaṃ makkhiyaṃ raseṇa, chūḍhaṃ angāresu, dhantaṃ bhatthaeṇa[1]) *ya jāyaṃ pahāṇaṃ suvaṇṇaṃ. tao bhaṇai: „putta, diṭṭhaṃ te?" mayā bhaṇiyaṃ: „diṭṭhaṃ accabbhuyaṃ!" tao bhaṇai: „ahaṃ jaiya-hiraṇṇo suvaṇṇio ya mahanto. tumaṃ puṇa me daṭṭhūṇa putta-siṇeho jāo. tumaṃ ca attha-nimitte kilissasi; taṃ gacchāmi tava nimittaṃ, rasaṃ āṇemu saya-sahassavehiṃ (?). tao tumaṃ kayakajjo sa-gihaṃ gamissasi [tti]. esa puvva-gahio raso āsī īsi" tti. tao'haṃ parituṭṭho luddho: „tāya, evaṃ kīrau!" tti.*

teṇa ya sajjiyā uvakkharā pāheyaṃ ca. tao kāla-rattiṃ niggayā gāmāo, pattā aḍaviṃ sāvaya-bahulaṃ. rattiṃ gacchāmo, divā pacchannā acchāmo pulindāṇaṃ bhaeṇaṃ. kameṇa ya pavvaya-kandaraṃ[2]) *viṇiggayā pattā mo ekkaṃ taṇa-pacchaṇṇaṃ kūva-padesaṃ. tattha ciṭṭhio parivvāyago, ahaṃ pi ṇeṇa bhaṇio: „vīsamaha!" tti. tao so camma-kuppāsayaṃ parihiūṇa pavisiuṃ āraddho. mayā bhaṇio: „kiṃ imaṃ, tāya?" tti. so bhaṇai: „putta, kūvo taṇa-cchaṇṇo ahomuha-mallaga-saṃṭhio. eyassa majjhe vaira-kuṇḍaṃ, tattha so raso nissandai. ahaṃ oyarāmi, tumaṃ mamaṃ lambehi āsandagôvalaggaṃ. pacchā tumbaṃ ahaṃ bharemi rasassa" tti. mayā bhaṇiyaṃ: „ahaṃ oyarāmi, mā tubbhe!" teṇa bhaṇio: „mā, putta, bīhejjāsi!" tti. mayā bhaṇio: „na bīhemi." paviṭṭho mi camma-kuppāsayaṃ, teṇa ya joga-vaṭṭiṃ palīveuṃ olambio mi. patto mi talaṃ kūvassa, diṭṭhaṃ rasa-kuṇḍaṃ. lambio teṇa tumbo, mayā kaḍucchaeṇa bhario, chūḍho āsandae, ukkhitto parivvāyageṇa cālie rajjummi. ahaṃ paḍicchāmi: „puṇo āsandayaṃ olambihii mama nimittaṃ" ti. ahaṃ*[3]) *vāharāmi: „tāya! avalambehi rajjuṃ!" ti — dūraṃ ogāḍho kūvo, gao ya parivvāyago mamaṃ mahā-pasuṃ pakkhiviūṇa kūvassa.*

---

1) Dr. *bhacchaeṇa.*

2) = *kandarāt*! Vgl. Vh. S. 6, Z. 13: *tao nissaranto dukkha-maraṇaṃ* „dann wäre er Leid und Tod entgangen".

3) Alle Hss. außer Śāṃ° lesen: *so gato, ahaṃ . . .*

mayā vi tao cintiyaṃ: „mao mi ahaṃ luddho, jo na mao sāgarāo[1]*)!“ vijjhāyāo joga-vattīo dīviyāo. tao vibhāe na dīsai ravī, majjh'aṇhe ya pagāsio kūvo. passāmi ya heṭṭhā aīva vitthayaṃ saṃkuciya-muha-paesaṃ. cirassa ya nijjhāyanteṇa diṭṭho nâidūre kuṇḍassa puriso kiṃci-sesa-ppāṇo. so mayā pucchio: „kihaṃ ihâgao si*[2]*)?“ tti. teṇa mahayā dukkheṇa bhaṇio: „ajja, parivvāyageṇa!“ mayā bhaṇiyaṃ: „ahaṃ avi teṇêva!“ tao pucchio mayā: „vayaṃsa, hojja koi uvāo niggantuṃ?“ ti. so bhaṇai: „ihaṃ ravi-rassi-pagāsie kūve mahantī gohā āgacchai eyaṃsi vivarae udayaṃ pāuṃ, teṇêva ciya maggeṇa ṇīi. ahaṃ bhīrū asāhasio ya khīṇapāya-pāṇayāe na niggao. jai sāhasaṃ bhayasi, tīe pucche laggasu, to hojja niggamo“ tti. tao ahaṃ udaya-samīve paḍicchāmahe*[3]*) gohaṃ. āgayā ya mahantī vikiṭṭha-vaṭṭhā*[4]*) godhā surangā-dāreṇa. pīyaṃ jalaṃ, niggacchantī ya mayā pucche avalambiyā. tao surangā-bileṇa kaṇḍaga*[5]*)-gaīe sā mamaṃ kaṭṭhantī dūraṃ gantūṇa niggayā. camma-kuppāsa-guṇeṇ'amhi nicchoḍio. tao mukka-gohā-puccho vimaggāmi kūvaṃ, na passāmi: rattiṃ āṇīo na-yāṇāmi paesaṃ ti. tao 'haṃ vimaggamāṇo lobhâbhibhūo vaṇa-mahiseṇa langhio. so maṃ paridhāḍei. tassa palāyamāṇo ārūḍho mahantaṃ silā-saṃcayaṃ agammaṃ mahisassa, so kuddho, amariseṇa mahanteṇa āhayā ṇeṇa silā. tassa pahārâbhighāeṇa niggao mahanto ayagaro. teṇa gahio mahiso pacchima-bhāe, ṭhio niṭṭhuro. ahaṃ avi bhīo mahisassa sire pāyaṃ dāūṇa līṇo egante.*

Übersetzung.

... Darauf ließ ich ein Schiff bauen, belud es mit Waren, warb Diener und Matrosen und sandte (meinem Oheim) Sarvārtha Nachricht von meinem Wohlergehen. Ich ließ mir

---

1) *sāgare* Śāṃ°.

2) So Śāṃ°; Dr. *kihi si ihāgato si?*

3) 1. plur. ātm. (von Pischel nicht verzeichnet!), als 1. sing. verwandt. So in Vh. noch öfter, z. B. 206, 18: *ahaṃ ... aṇuvattāmahe... cintamāṇo.*

4) Alle Hss. außer Śāṃ°: *kaviṭṭha-vaṇṇā.*

5) = *kaṇṭaka*! Dr. *kaṇḍaka.*

einen königlichen Schutzbrief ausstellen, und als Wind und Vogelzeichen günstig waren, ging ich an Bord des Schiffes, opferte Räucherwerk und stach nach China in See. Während der Seereise sah es aus, als ob die ganze Welt nur aus Wasser bestände. So kamen wir in China an. Dort trieb ich Handel und fuhr dann nach Sumatra. Indem ich die Städte des Ostens und Südens, Kamalapura und Yavanadvīpa bereiste und auf Ceylon sowie bei den Barbaren („*Barbara*“) und Griechen des Westens Handel trieb, erwarb ich acht Krores[1]). Diese legte ich wieder in Waren an und verdoppelte sie durch Seehandel. Darauf, als ich in Sicht der Küste am Gestade Kathiawars entlang segelte, erhob sich plötzlich ein Sturm und zertrümmerte mein Schiff. Ich bekam schließlich eine Planke zu fassen. An die mich klammernd wurde ich von den rollenden Wogen umhergeworfen und nach sieben Nächten am Ufer der Udumbaravatī angetrieben. Dem Meere entstiegen mit vom Salzwasser gebleichten Körper, begab ich mich unter ein Gebüsch, ließ mich nieder und ruhte aus.

Da kam ein Bettelmönch[2]), der führte mich, indem er mich stützte, in ein Dorf, und in seiner eigenen Behausung massierte er mich. Und er fragte mich: „Wie bist du, o Kaufmann, in diese Not geraten?“ Ich erzählte ihm in Kürze meine Ausreise und mein Mißgeschick. Da schrie er wütend: „Ha! Aus meinem Hause, du Unglücksrabe!“ Ich ging augenblicklich hinaus; als ich aber ein kleines Stück gegangen war, rief er mich zurück: „Mein Sohn, ich habe dich nur hart angefahren, um dir Respekt einzuflößen. Du bist ein Tor, daß du dich dem Tode in den Rachen stürzest[3])! Wenn dich nach Geld gelüstet, so sei mir zu Willen; mir dienend wirst du ohne Mühe zu Reichtum kommen.“ Darauf badete mich ein

1) 1 Krore ist = 10 Millionen.

2) Der brahmanische Bettelmönch (*parivrājaka, tāpasa, tridaṇḍin*) spielt in Jaina-Erzählungen öfters die Rolle des Schurken, bzw. der Bösewicht tritt in seinem Gewande auf; vgl. z. B. die Geschichte von Agaḍadatta (JACOBI, Erzähl. in Māhārāṣṭrī, Nr. Xa und X, übers. von J. J. MEYER, „Hindu Tales“).

3) Wörtl. „dich selbst auf die Stätte des Todes — d. i. das Meer — wirfst“.

Diener von ihm und ich trank Reiswasser. So verbrachte ich einige Tage.

(Dann) machte der Bettelmönch ein loderndes Feuer an und sprach zu mir: „Sieh zu!“ Darauf bestrich er schwarzes Eisen mit einem Elixier, warf es auf die Kohlen und fachte mit einem Blasebalg (die Glut) an: da wurde es zu reinstem Golde. Dann sagte er: „Mein Sohn, hast du gesehen?“ Ich antwortete: „Ein großes Wunder habe ich gesehen!“ Darauf sprach er: „Ich bin ein großer Alchimist[1]) und Goldmacher. Bei deinem Anblick nun faßte ich Zuneigung wie zu einem Sohne. Du plagst dich ja ab um Geldes willen: so will ich denn deinetwegen ausziehen, wir wollen Elixier holen genug für Hunderttausende[2]). Danach magst du befriedigt nach Hause ziehen. Dieses Elixier, das ich früher geholt hatte, war nur ein klein wenig[3]).“ Darauf rief ich begeistert und voll Gier: „Vater, so geschehe es!“

Und jener machte Ausrüstung und Wegzehrung fertig; dann zogen wir in finsterer Nacht aus dem Dorfe und kamen in einen von wilden Tieren wimmelnden Wald. Nachts wanderten wir, bei Tage hielten wir uns verborgen aus Furcht vor Wilden. Schließlich gelangten wir, aus einer Bergschlucht heraustretend, an einen grasbedeckten Ort zu einem Brunnenschacht. Dort machte der Bettelmönch halt und sprach auch zu mir: „Mache Rast.“ Darauf zog er ein Lederwams an und schickte sich an, (in den Schacht) einzusteigen. Ich sprach zu ihm: „Was soll das, Väterchen?“ Er erwiderte: „Mein Sohn, dieser grasbewachsene Brunnenschacht hat die Form eines umgestülpten Bechers[4]). In seiner Mitte ist ein diamantenes Becken; dort quillt das Elixier hervor. Ich will hinab-

1) Wörtl. „der sich nach Gold abmüht“, *yatita-hiraṇyaḥ*. Die indischen Herausgeber haben die Stelle nicht verstanden und drucken „*jai ahiraṇṇo*“.

2) *sayasahassavehiṃ* ist unklar, wahrscheinlich verderbt. Der Sinn muß sein: genug *rasa*, um Gold im Wert von Hunderttausenden herzustellen.

3) D. h. es ist mit dem eben vorgeführten Versuch alle geworden und wir müssen neues holen!

4) D. h. er erweitert sich nach unten.

steigen, lasse du mich auf einem Sessel hinab. Dann werde ich einen Flaschenkürbis mit dem Elixier füllen." Ich entgegnete: „Ich will hinabsteigen, nicht Ihr!" Er sagte: „Du darfst aber, mein Sohn, dich nicht fürchten!" Ich erwiderte: „Ich fürchte mich nicht!" Ich schlüpfte in das Lederwams, und nachdem jener eine Zauberlampe entzündet, ließ er mich hinab. Ich erreichte den Boden des Schachtes und erblickte das Elixierbecken. Jener ließ einen Flaschenkürbis herab, ich füllte ihn mit einer Schöpfkelle, legte ihn auf den Sessel und der Bettelmönch zog ihn hoch, nachdem ich[1]) das Seil geschüttelt. Ich wartete und dachte: „Er wird den Sessel noch einmal herablassen für mich!" Endlich rief ich: „Väterchen! Laß das Seil hinab!" — Tief steckte ich im Schachte, und fort war der Bettelmönch, nachdem er mich als großes Opfertier dem Schachte hingeworfen.

Da dachte ich: „Des Todes bin ich durch meine Gier, der ich nicht des Todes war auf dem Meere[2])!" Die Lampen mit den Zauberdochten waren erloschen. Da war morgens die Sonne nicht zu sehen, aber am Mittag erhellte sich der Schacht, und ich sah, daß er unten sehr weit war, (oben aber) eine ganz enge Öffnung hatte. Nach langem Grübeln erblickte ich endlich in der Nähe des Beckens einen Mann, der nur noch schwache Spuren von Leben zeigte. Den fragte ich: „Wie bist du hierher gekommen?" Er entgegnete mit großer Mühe: „Verehrter, durch einen Bettelmönch!" Ich rief: „Durch eben den auch ich!" Darauf fragte ich ihn: „Kamerad, gäbe es wohl irgendein Mittel, (hier) herauszukommen?" Er erwiderte: „Hierher kommt, wenn die Strahlen der Sonne den Schacht erhellen, ein riesiger Alligator durch diesen Spalt, um Wasser zu trinken, und geht auf eben demselben Wege wieder hinaus. Ich bin furchtsam und ohne Wagemut, und weil mir die

1) Daß so zu übersetzen ist (nicht: „indem er das Seil in Bewegung setzte") ergibt sich aus HEMACANDRA's Darstellung, vgl. unten S. 286, Anm. 1.

2) D. h. kaum war ich einer Gefahr glücklich entronnen, so stürze ich mich aus Gier nach Gold leichtsinnig in eine zweite, in der ich nun umkomme.

Lebensgeister schon größtenteils entschwunden waren, bin ich nicht hinausgekommen. Hast du aber Wagemut, so hänge dich an seinen Schwanz, dann möchte ein Hinauskommen möglich sein." Darauf erwartete ich beim Wasser den Alligator. Und es kam ein riesiger Alligator mit langgestrecktem Rücken durch einen Stollen und trank Wasser. Und als er hinauskroch, hing ich mich an seinen Schwanz. Da schleifte er mich eine lange Strecke durch den engen Stollen über rauhes Gestein, bis er endlich draußen war; dank des Lederwamses blieb ich unversehrt. Nun ließ ich den Schwanz des Alligators los und suchte nach dem Schacht, fand ihn aber nicht; denn weil ich bei Nacht hergeführt worden war, kannte ich die Örtlichkeit nicht. Als ich noch von meiner Geldgier besessen herumsuchte, fiel mich ein wilder Büffel an. Der jagte mich umher, und vor ihm flüchtend kletterte ich auf einen großen Felsen, auf den der Büffel nicht hinaufkonnte. Er war rasend, und in furchtbarem Grimm stieß er auf den Felsen los. Unter seinen wuchtigen Stößen kam eine Riesenschlange (unter dem Felsen) hervor, die packte den Büffel von hinten, so daß er sich nicht bewegen konnte. Ich aber trat voller Furcht mit dem Fuß auf den Kopf des Büffels und suchte das Weite[1]).

1) HEMACANDRA's Darstellung (HTr. VIII, 2, 220ff.) weicht in einigen Einzelheiten leicht ab. In manchen Punkten ist sie deutlich sekundäre Vergröberung bzw. Steigerung des Märchenhaft-Phantastischen, in andern bietet sie interessante Varianten und sei deshalb wenigstens anmerkungsweise kurz wiedergegeben: Der *parivrājaka* heißt Dinakaraprabha und wohnt in der Stadt Rājapura. Er zieht mit Cārudatta durch den Dschangel Anekasādhaka zum Abhang eines Berges. Dort öffnet er durch einen Zauberspruch (*mantra*) das Tor einer großen Höhle namens Durgapātāla. Nach langem Umherwandern in der Höhle gelangen die beiden zu dem Brunnenschacht. Der *parivrājaka* läßt Cārudatta an einem Seil, auf einem Sessel mit einem Gurt festgebunden, hinab. Nach vier Manneslängen erblickt Cār. den *rasa*, wird aber plötzlich festgehalten. Er fragt, wer ihn festhält und warum. Es ist ein Kaufmann, der auch von dem Bettelmönch in den Schacht gelockt worden ist. Das Elixier hat ihm den ganzen Unterkörper weggefressen; er warnt Cārudatta, es zu berühren, schöpft für ihn davon und bindet den Kürbis unter dem Sessel fest. Cār. schüttelt das Seil, der Bettelmönch zieht ihn hoch bis nahe an den Brunnenrand und verlangt dann zuerst den Kürbis. Cār. durchschaut ihn und schleudert

Die ursprüngliche Identität dieser Geschichte mit dem — in sich ganz abgeschlossenen, mit dem Hauptteil nur lose verbundenen — Anfangsteil des Märchens von Ḥasan el Baṣrī springt in die Augen. Die Ähnlichkeit ist sogar noch weit größer, als ein Vergleich mit nur der LITTMANN'schen Übersetzung vermuten läßt. Unsere Geschichte ist ein Musterbeispiel für die Berechtigung der von MACDONALD so nachdrücklich erhobenen Forderung, nicht nur die ganz moderne ägyptische Vulgata — die ja auch in der neuen Inselausgabe vorliegt — zu berücksichtigen, sondern endlich den älteren, z. T. viel besseren Fassungen die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen. Ich gehe im folgenden zwar von der LITTMANN'schen Übersetzung, als der am allgemeinsten zugänglichen Ausgabe von 1001 Nacht überhaupt, aus, ziehe aber daneben die alte Breslauer Übersetzung von HABICHT, V. D. HAGEN und SCHALL[1]) heran; ich verweise auf sie mit B., auf die Inselausgabe mit L.

---

den Kürbis hinab. Darauf läßt ihn der Böttelmönch hinunterfallen, er kommt aber zum Glück auf einen Rand zu stehen, so daß er den *rasa* nicht berührt. Im folgenden wäre nur noch zu erwähnen, daß der Alligator (man könnte auch „Drache" übersetzen) nicht Wasser trinkt, sondern eben das furchtbare Elixier. Während Cār. auf den Drachen wartet, stirbt der im *rasa* stehende Kaufmann.

1) Über diese und alle anderen alten Ausgaben von 1001 Nacht, auch die gleich noch zu erwähnenden, vergleiche man den eingangs zitierten Artikel von MACDONALD im Ergänzungsheft zur Enz. d. Islams. Von der Breslauer Übers. liegt mir vor die 2. Aufl., Breslau 1827. Unsere Geschichte steht darin Bd. 10, S. 225ff. und heißt „Geschichte Asems (i. e. *'Āṣims*) und der Geisterköniginn". Dieses Märchen steht nicht mehr bei GALLAND, dessen Ausgabe mit der „Geschichte der neidischen Schwestern" schließt. In dem „Vorbericht" zum 10. Band der Breslauer Übersetzung heißt es S. VII: „Das auf die zehn Wesyre folgende Mährchen von der Geisterköniginn (Nacht 452—457) ist, laut GAUTTIER's Angabe, schon aus SCOTT's Ergänzung der 1001 Nacht, in welcher wir es jedoch, weil es bei GAUTTIER aus der Reihe gerückt ist, übersehen haben: es erscheint hier also auch aus dem Französischen verdeutscht. Es ist übrigens eins der merkwürdigsten Mährchen, da es in Übereinstimmung mit einem Tatarischen Mährchen, in den Relations of Ssidi Kur (mitgeteilt im Quarterly Review 1819. XLI. p. 106), auffallende Ähnlichkeit mit den deutschen Mährchen von der Theilung ähnlicher Wunderkleinode (in GRIMM's Sammlung Nr. 92, 133), und

Dem *parivrājaka* der indischen Erzählung entspricht in 1001 Nacht ein Perser, der dem arglosen Ḥasan anbietet, ihn das Goldmachen zu lehren und vor seinen Augen mittels eines gelben Pulvers geschmolzenes Kupfer in Gold verwandelt. Nachdem er so Ḥasans Vertrauen gewonnen, betäubt er ihn und entführt ihn in einer Kiste auf ein Schiff, mit dem er alsbald in See sticht. Während der Seereise versucht er unter furchtbaren Mißhandlungen, Ḥasan zum Zoroastrismus zu bekehren — denn er entpuppt sich als ein verruchter Feueranbeter —, bis endlich die Mannschaft des Schiffes einschreitet, da sie einen Sturm auf den Zorn des Himmels über die Grausamkeit des Magiers zurückführt. Dieser heuchelt nun Ḥasan wieder Freundschaft und gewinnt schließlich erneut sein Vertrauen. Am Ziel der Seereise angekommen, reist er mit ihm durch eine große Wüste zum Wolkenberge, auf dem ein zum Goldmachen benötigtes Kraut wächst. Er schlachtet ein Kamel, näht Ḥasan in die Haut ein und läßt ihn von Geiern (B.: dem Vogel Roch) auf den unzugänglichen Berg tragen. Kaum aber hat Ḥasan ihm hinabgeworfen, was er braucht, so verläßt er ihn, damit er auf dem Berge elend umkomme, wie schon viele vor ihm, deren Gebeine er dort bleichen sieht. Und genau wie Cārudatta ist Ḥasan das erste Opfer des Magiers, das sich rettet.

An dieser Erzählung ist verschiedenes auffällig. Der Grundgedanke des Ganzen ist ja natürlich der, daß der Magier, so oft sein Vorrat an dem geheimnisvollen Pulver erschöpft ist, sich ein neues Opfer sucht, das ihm zu neuem Vorrat verhelfen soll — allein kann er diesen ebensowenig beschaffen wie der indische *parivrājaka* — und das er dann umkommen läßt, weil er keinen Mitwisser brauchen kann.

auch vom Siegfried, zeigt; so wie das Zaubergewand der badenden Fee, den Meerweibern in den Nibelungen und dem Mährchen von dem geraubten Schleier, bei Musäus, entspricht, die Rettung vom Goldberge und Schlangenbaume durch die Schlangenhaut wieder auf Siegfried weiset; und die Entführung in der Thierhaut durch den Riesenvogel noch ähnliche Verwandtschaften (mit Herzog Ernst, Heinrich dem Löwen u. a.) hat.“ — Leider sind mir die Werke von Scott und Gautier im Augenblick nicht zugänglich.

Dies letztere wird nur in B. ausdrücklich gesagt; dafür macht nur in L. der Magier Ḥasan die bezeichnende und so genau zu der indischen Erzählung stimmende Mitteilung, daß sein Pulvervorrat nahezu erschöpft ist. Die einzig mögliche und notwendige Folgerung hieraus, die der Mitteilung überhaupt erst ihren Sinn verliehe, wäre nun: „also komm mit, laß uns neuen Vorrat holen!" Aber davon ist keine Rede[1]): vielmehr wird nun Ḥasan von dem Magier betäubt, entführt und mißhandelt. Hier liegt die Unursprünglichkeit von 1001 Nacht klar auf der Hand: die Handlungsweise des Persers ist weder notwendig, noch logisch oder auch nur klug. Um sich Ḥasans mit Gewalt oder List zu bemächtigen, brauchte er ihm nicht das Goldexperiment vorzuführen; dieses aber kann anderseits nur den Sinn haben, Ḥasans Begehrlichkeit zu wecken und ihn zu freiwilligem Mitgehen zu veranlassen zur Beschaffung neuen Pulvers. Genau das berichtet aber die indische Erzählung, die somit die aus 1001 Nacht allein nur mehr erschließbare ursprüngliche Version in noch unverderbtem Zustande darstellt.

Die Mißhandlungen Ḥasans, so wie sie uns in L. und B. geschildert werden[2]), sind sicher sekundär und entspringen deutlich dem Bestreben, den verruchten Feueranbeter möglichst verabscheuenswert darzustellen; dabei wird sein Haß gegen die Muslime zur eigentlichen Triebfeder seines Handelns — eine völlige Verdrehung des ursprünglichen Sinnes der Erzählung! Ich möchte aber doch wenigstens vermutend darauf hinweisen, wie am Anfang der indischen Erzählung der Bettelmönch Cārudatta ohne Grund plötzlich hart anfährt und aus seinem Hause weist, ihn aber gleich darauf wieder zurückruft und ihm erklärt, er habe ihm nur Respekt einflößen, d. h. ihn für seine Pläne gefügig machen wollen. Ich halte es mindestens für möglich, daß die zur Vorführung des Goldmachens so gar nicht stimmende gewaltsame Ent-

1) Der Magier sagt nur, wenn dies Pulver alle sei, wolle er Ḥasan neues bereiten.

2) Der Magier erzählt dabei sogar Ḥasan, wieviel Muslime er schon umgebracht hat: nach B. 39 (= 40 — 1!), nach L. (man beachte die sekundäre Steigerung der Zahl!) 999 (= 1000 — 1!).

führung und Mißhandlung Ḥasans aus etwas Derartigem herausgesponnen ist.

Der Hauptunterschied der arabischen gegenüber der indischen Erzählung ist nun wohl der, daß die Goldmacher-Ingredienz nicht aus der Tiefe eines Brunnenschachtes, sondern von der Höhe eines Berges geholt werden muß, und daß Ḥasan auf diesen Berg von dem Vogel Roch in eine Tierhaut eingenäht hinaufgetragen wird. Man stellt sich dabei unwillkürlich einen himmelhohen Berg vor, und als solcher wird der „Wolkenberg“ auch in L. wie in B. ausdrücklich geschildert. Aber als Ḥasan auf dem Gipfel ist, kann er sich (L. und B.) mit dem Magier bequem durch Zuruf verständigen und kann ihm nach L. sechs Bündel Brennholz hinunterwerfen[1]). In B. dagegen bekommt Asem ein langes Seil mit; er soll auf dem Berge einen Sack mit dem dort liegenden schwarzen Staub füllen und den Sack mittels des Seiles an der senkrechten Felswand zu dem Magier hinunterlassen. Dann soll er das Seil an einen Baum knüpfen und selbst daran hinabklettern; aber bevor er das tun kann, reißt der Magier (beim Abnehmen des Sackes) so heftig am Seil, daß Ḥasan es fahren lassen muß, wenn er nicht hinabstürzen will. Diese Version — in die der Vogel Roch noch schlechter hineinpaßt als in L. — gehört unverkennbar noch eng zusammen mit der indischen, wo Cārudatta erst den *parivrājaka* die Kalebasse voll Elixier an einem Strick hochziehen läßt und dann vergebens auf das nochmalige Hinablassen des Seiles für ihn selbst wartet. Was aber das Hinauftragenlassen durch den Vogel Roch angeht, so finden wir auch dazu das genaue Vorbild in der Geschichte Cārudattas, nur ein wenig später[2]). Cārudatta schließt sich

1) Vorher war von einem Kraut die Rede, aber nun ist es das reichlich auf dem Berge liegende „Brennholz“, was der Magier zu brauchen erklärt.

2) Lacôte, Essay S. 176; Vh. S. 149. Nepalesische und Jaina-Version stimmen hier genau überein. Schon Lacôte hat (S. 76) auf den Roch von 1001 Nacht hingewiesen, doch scheint dieser Hinweis nicht zur Kenntnis der Arabisten gedrungen zu sein; vgl. die oben S. 279 zitierte Stelle, in der Oestrup dieses Motiv unter den indischen „Zügen“ des Ḥasan-Märchens nicht erwähnt.

nämlich einer höchst phantastischen Expedition in das Goldland (nepal.) bzw. Edelsteinland (*ratnadvīpa*, Vh.) an. Der letzte Teil des Weges kann nur so zurückgelegt werden, daß die Reisenden die Böcke, auf denen sie bisher geritten sind, schlachten, sich mit einem Messer versehen in ihre nach außen gekehrten Häute einnähen und von riesigen, die Häute für Fleischklumpen haltenden Greifen (*bhāruṇḍa*) ans Ziel tragen lassen[1]). Sieht man, wie gut diese phantastische Luftreise hier paßt und wie schlecht in der (im Indischen dicht benachbarten!) Goldmachergeschichte, und hält man dazu die deutlichen Spuren der indischen Version in B., so wird man kaum zweifeln, daß auch hier die indische Erzählung das Ursprüngliche bietet, das in 1001 Nacht durch ein nicht an diese Stelle gehörendes Motiv verdrängt wurde. Und wenn man annimmt, daß dieses Motiv der Luftreise in der Tierhaut gleichfalls aus der Cārudatta-Geschichte entlehnt ist, so erklärt sich auch diese Verdrängung sehr einleuchtend: aus der

1) Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß ein Zusammenhang besteht zwischen dieser Geschichte und dem Abenteuer Sindbads auf seiner zweiten Reise. Ich gebe es im folgenden nach Galland wieder, da auch hier die moderne ägyptische Rezension mehrfach minder ursprünglich ist und der indischen Erzählung ferner steht. Galland's Übersetzung liegt mir vor in der späteren Ausgabe im Cabinet des Fées, Bd. 7—11, Amsterdam und Paris 1785—89. Die Sindbadgeschichten stehen in Bd. 7, wo die zweite Reise auf S. 378 beginnt. — Sindbad bindet sich mit seinem Turban an einen Fuß des Vogels Roch („*roc*“) und läßt sich von ihm von der unbewohnten Insel, auf der er Schiffbruch gelitten, in das von unersteiglichen Bergen eingeschlossene, von ungeheuren Schlangen wimmelnde Diamantental (vgl. *ratnadvīpa*!) tragen. In dieses Tal werfen Kaufleute von oben große Fleischstücke, die von riesigen Adlern samt den daranklebenden Diamanten als Futter für ihre Jungen heraufgeholt und ihnen dann von den Kaufleuten abgejagt werden. Hierin findet Sindbad ein Rettungsmittel: „*je pris ensuite la pièce de viande qui me parut la plus longue, et l'attachai fortement autour de moi avec la toile de mon turban . . .*“ Die Adler kommen, „*et une des plus puissantes m'ayant enlevé . . . avec le morceau de viande dont j'étois enveloppé, me porta au haut de la montagne jusques dans son nid . . .*“ In L. legt sich Sindbad auf den Rücken, legt das Fleischstück auf seine Vorderseite und hält sich daran fest: deutlich steht die Galland'sche Fassung dem indischen Einnähen in die nach außen gekehrte Haut näher.

Reise in das Goldland wurde das Motiv übertragen auf die Reise ins Land des Goldmacherkrautes.

Die Rettung Ḥasans vollzieht sich in L. auf eine etwas allzu märchenhaft-phantastische Weise: er geht auf „die andere Seite“ des Berges und erblickt dort ein wogendes blaues Meer, in das er sich hineinwirft, nachdem er für sich selbst die Sterbegebete gesprochen; die Wellen tragen ihn aber ans Land. In B. dagegen wird Asem, der die Nacht auf einem Baume verbringt, von einer ungeheuren Schlange angegriffen und tötet sie mit seinem Dolch. Aus ihrer Haut schneidet er Streifen und läßt sich damit an der Felswand hinab. Diese Version ist auf jeden Fall weit plausibler und macht einen entschieden ursprünglicheren Eindruck als die von L. Und dieser Eindruck verstärkt sich, wenn wir sehen, daß sie sich bei aller Verschiedenheit doch unverkennbar näher berührt mit der Geschichte von der Rettung Cārudattas durch den Alligator, an dessen Schwanz er sich durch den Felsenstollen ziehen läßt; wobei nicht unbeachtet bleiben darf, daß ja auch Cārudatta noch nach seiner Rettung eine Begegnung mit einer Riesenschlange (*ajagara*) hat — diese Episode hat möglicherweise bei der Ausbildung der Version B. eine Rolle gespielt.

Die ursprüngliche indische Version der Rettung Cārudattas — vom Grunde einer Höhle, wobei ein Tier den Ausweg durch einen Felsenstollen zeigt — findet sich aber ziemlich gut erhalten an einer anderen Stelle von 1001 Nacht. Sindbad der Seefahrer wird auf seiner vierten Reise[1]) in ein Land verschlagen, dessen Bewohner die von ihren Vorvätern ererbte Sitte haben, den überlebenden Ehegatten mit dem zuerst gestorbenen lebendig zu begraben, und zwar indem sie ihn mit der Leiche durch eine mit einem Stein bedeckte Öffnung („*puits*“, vgl. den „*kūpa*“ der indischen Erzählung!) an Stricken in eine weite Höhle hinunterlassen. Da er im Lande geheiratet hat und seine Frau stirbt, ergeht es Sindbad ebenso. Er wird in die Höhle hinabgelassen und macht sich

1) Cabinet des Fées, Bd. 7, S. 406ff.

Selbstvorwürfe[1]). Seine weiteren Erlebnisse in der Höhle interessieren hier nicht. Eines Tages hört er „*souffler et marcher. J'avançai du côté d'où partoit le bruit; j'ouis souffler plus fort à mon approche, et il me parut entrevoir quelque chose qui prenoit la fuite. Je suivis cette espèce d'ombre* . . ." Endlich sieht er einen Lichtschein, dem er immer weiter nachgeht, „*et à la fin, je découvris qu'elle* (sc. *la lumière*) *venoit par une ouverture du rocher, assez large pour y passer . . . Je compris que la chose que j'avois oui souffler et que j'avois suivie, étoit un animal sorti de la mer, qui avoit coutume d'entrer dans la grotte pour s'y repaître de corps morts.*" Die Entsprechung mit dem Alligator, der regelmäßig in den Brunnenschacht kommt, um dort zu trinken, ist nahezu vollständig, und die Rettung Sindbads vollzieht sich fast genau so wie die Cārudattas. Ist das „Motiv" auch in der Sindbad-Geschichte in ganz anderen Zusammenhang verpflanzt, so kann doch an der Identität bzw. an dem indischen Ursprung der arabischen Geschichte wohl kein Zweifel sein.

Und dasselbe muß nach dem oben Ausgeführten gelten von der Geschichte von Ḥasan/'Aṣim und dem persischen Goldmacher. Die Bedeutung dieses Falles liegt darin, daß es sich hier wirklich nicht nur um ein „allgemeines Motiv" handelt, sondern daß zu einer ganzen Erzählung — daß sie später Bestandteil einer größeren Geschichte wurde, ist belanglos — eine mehrere Jahrhunderte ältere indische Parallele nachzuweisen ist, und daß sich die Abweichungen der arabischen Geschichte von der indischen als sekundäre Verderbnisse einleuchtend erklären lassen. In der Durchsichtigkeit und Einfachheit ihres Verhältnisses zu einem indischen Original hat die Geschichte von Ḥasan und dem Goldmacher vielleicht in 1001 Nacht überhaupt kein Gegenstück.

---

1) S. 419: „*pauvre Sindbad, . . . Plût à dieu que tu eusses péri dans quelqu'un des naufrages dont tu es échappé! tu n'aurois pas à mourir d'un trépas si lent et si terrible . . . Mais tu te l'es attiré par ta maudite avarice . . .*" Damit vergleiche man oben S. 285 Cārudattas Klage in der entsprechenden Situation: „Des Todes bin ich durch meine Gier, der ich nicht des Todes war auf dem Meere!"

II.

Das Fliegen ist ein uralter Wunschtraum der Menschheit, und daher ist in Märchen und Sagen an fliegenden Menschen, Pferden, Häusern, Wagen, Teppichen, Schuhen, Koffern usw. kein Mangel. Wenn irgendwo, könnte man also bei dem fliegenden Ebenholzpferd (L. Bd. 3, S. 362—399; Galland, Cab. des Fées, Bd. 11, 206ff.; B. Bd. 9, S. 85—141) von einem „allgemein verbreiteten folkloristischen Motiv" sprechen. Trotzdem hat seit Benfey das Zauberpferd von 1001 Nacht für indisch gegolten. Oestrup sagt darüber (Enz. d. Islams I, 2671.): „Als sicher ursprünglich indisch-persisch sind weiter zu verzeichnen: die Geschichte vom Zauberpferd (mit persischen Namen wie *Sapor* und Erwähnung der persischen Feste *Newruz* und *Mihirjan*), deren Grundidee sich bis zum Pancatantra zurückverfolgen läßt (vgl. dazu Benfey, Pancatantra I, 161)."

In der berühmten Pancatantra-Geschichte vom Weber als Viṣṇu ist nun zwar gar nicht von einem fliegenden Pferde die Rede, sondern von einem Garuḍa, also einem Vogel. Aber abgesehen davon, daß Pferd und Garuḍa beide von Holz sind, zeigt sich die Verwandtschaft beider Erzählungen in der Gleichheit der „Grundidee": der persische Prinz besucht ebenso wie der Weber mittels des Pferdes heimlich eine Prinzessin, die er schließlich zur Frau gewinnt. Die im folgenden mitgeteilte Erzählung (mit der Pancatantra-Geschichte hat sie direkt nichts zu tun, steht aber in unten noch zu beschreibender Weise mit ihr in Verbindung) berichtet nichts Entsprechendes, weist aber in ihrem letzten Teil eine überraschend genaue Parallele zu dem Anfang des 1001-Nacht-Märchens vom Zauberpferd auf.

Text.

(Vasudevahiṇḍi, S. 61, 25ff.) *Atthi Tāmalittī nāma nayarī. tattha Rivudamaṇo nāma rāyā; bhajjā ya se Piyamaī nāma. tassa ya ranno saha-paṃsu-kīliyao mahā-dhaṇo Dhaṇavaī nāma satthavāho. tattha ya nayarīe Dhaṇao nāma koṭṭāo pari-*

vasai. tass'aṇṇayā kayāi putto jāo. tao so Dhaṇao paridariddo, bhajjā ya se parikhīṇa-vibhavā: cintāe do vi kāla-gayā. so vi ya se putto Dhaṇavaissa ghare saṃvaḍḍhio. kaṇḍiya-sālāe kukkuse khāyamāṇo acchai, nāmaṃ ca se kayaṃ „Kokkāso"[1]) *tti. evaṃ ca so saṃvaḍḍhio.*

aṇṇayā ya — Dhaṇavai-satthavāhassa putto Dhaṇavasū nāma, tassa ya jāṇavattaṃ Javaṇa-visaya-gamaṇa-joggaṃ sajjiyaṃ. teṇa ya piyā viṇṇavio: „esa me Kokkāso dijjau; mae samayaṃ Javaṇa-visayaṃ vaccau" tti. tao teṇa visajjio. saṃpatthio vahaṇo, samudda-vāyâṇuvāyaṇeṇaṃ[2]) *icchiyaṃ paṭṭaṇaṃ saṃpatto. lambiyāo nangarāo disāsuṃ, osāriesu siyavaḍesu oiṇṇā saṃjattaya-vāṇiyayā antevāsiṇo ya. bhaṇḍayaṃ oyāriyaṃ, diṇṇā ya rāya-dāṇā. tattha ya saṃjattaya-vāṇiyayā vavahariuṃ payattā.*

aha so Kokkāso saejjhayassa sattha-saṃjattaya-kulassa koṭṭāgassa gharaṃ gantūṇa divasaṃ khāvei. tassa ya puttā nāṇāvihāiṃ kammāiṃ sikkhanti. teṇa ya piuṇā sikkhāvijjantā na geṇhanti. tao teṇa Kokkāseṇa bhaṇiyā: „evaṃ kareha! evaṃ hou!" tti. tao teṇa āyarieṇa vimhieṇa[3]) *bhaṇio: „putta, sikkha uvaesaṃ [ti]. ahaṃ te kahehāmi." tao teṇa bhaṇio: „sāmi, jahâṇaveha!" tti tao sikkhiuṃ payatto. āyariya-sikkhā-guṇeṇaṃ savvaṃ kaṭṭha-kammaṃ sikkhio. nipphanno ya gurujaṇâṇuṇṇāo puṇar-avi so vahaṇaṃ āruhiūṇa Tāmalittiṃ gao.*

tattha ya khāmo kālo vaṭṭai. tao teṇa appaṇo jīvaṇôvāyanimittaṃ raṇṇo jāṇāvaṇ'atthaṃ sajjiyaṃ kavoya-juvalayaṃ. te ya kavoiyā gantūṇa paidivasaṃ āyāsa-tale sukkamāṇaṃ rāya-santiyaṃ kamala-sāliṃ ghettūṇa enti. tao rakkhavālehiṃ dhaṇṇaṃ hīramāṇaṃ daṭṭhūṇaṃ raṇṇo Sattudamaṇassa nivediyaṃ. teṇa ya amaccā āṇattā: „jāṇaha!" tti. tao tehiṃ nīikusalehiṃ āgamiyaṃ, nivediyaṃ ca raṇṇo: „deva, Kokkāsagharassa janta-kavoya-mihuṇayaṃ ghettūṇaṃ nei." rāiṇā

1) Der Name erscheint in den Hss. in den verschiedensten Formen: *Kukkusa, Kukkasa, Kukkāsa, Kokkasa, Kokasa, Kokāsa, Kokkāsa, Kokkosa.* Ich habe die von den Herausgebern einheitlich durchgeführte Form beibehalten, da sie auch in der Āvaśyaka-cūrṇi und -ṭīkā erscheint.

2) Dr. *vāyāṇuvvāyaṇeṇaṃ.*

3) Ka°Mo°Saṃ° *vimhiyahiyaeṇa.*

āṇattā: „āṇeha!" tti. āṇīo ya so pucchio. kahiyaṃ ca ṇeṇaṃ savvaṃ raṇṇo aparisesaṃ. tao rāiṇā parituṭṭheṇa saṃpūio Kokkāso, bhaṇio ya: „āgāsa-gamaṃ jantaṃ sajjehi [tti]. teṇa do vi jaṇā icchiyaṃ desaṃ gantuṃ emo" tti. tao teṇa raṇṇo āṇā-samakālaṃ jantaṃ sajjiyaṃ. tahiṃ ca rāyā so ya ārūḍho icchiyaṃ desaṃ gantūṇa enti. evaṃ ca kālo vaccai.

taṃ ca daṭṭhūṇaṃ rāyā agga-mahisīe viṇṇavio: „ahaṃ pi tubbhehiṃ samaṃ āyāseṇa des'antaraṃ jāuṃ[1]*) icchāmi." tao rāiṇā Kokkāso vāhariūṇaṃ bhaṇṇai: „mahādevī amhehiṃ samaṃ vaccau" tti. tao teṇa laviyaṃ: „sāmi, na jujjai taiyassa āroḍhuṃ, doṇṇi jaṇe imaṃ jāṇavattaṃ vahai" tti. tao sā nibbandhaṃ karei vārijjantī vi appacchandiyā, rāyā ya abuho tīe saha samārūḍho. tao Kokkāseṇa laviyaṃ: „pacchāyāvo bhe! khaliyaṃ avassaṃ bhavissai" tti bhaṇiūṇa ārūḍheṇa kaḍḍhiyāo tantīo, āhayā janta-kīliyā gagaṇa-gamaṇa-kāriyā: to uppaiyā āyāsaṃ. vaccantāṇa ya bahuesuṃ joyaṇesuṃ samaikkantesuṃ aibhar'akkantāo chinnāo*[2]*) tantīo, bhaṭṭhaṃ jantaṃ, paḍiyā kīliyā, saṇiyaṃ ca jāṇaṃ bhūmīe ṭṭhiyaṃ. so ya rāyā devī-sahio asuṇanto pacchāyāveṇa saṃtappiuṃ payatto. tao so Kokkāso rāyaṃ bhaṇai: „muhutt'antaraṃ ettha acchaha, jāva ahaṃ Tosaliṃ nagariṃ aigantūṇaṃ janta-saṃghāôvagaraṇaṃ maggāmi" tti bhaṇiūṇaṃ gao. rāyā devīe sahio acchai.*

so ya vaḍḍhai-gharaṃ gantūṇa vāsiṃ maggai. nāo ya ṇeṇa: „sippiyaputto" tti. teṇa ya so bhaṇio: „suturieṇa raṇṇo raho[3]*) sajjeyavvo, teṇa vāsī n'atthi" tti. Kokkāseṇa ya bhaṇio: „ap-pehi*[4]*), sajjāmi!" tti. tao teṇa tassa vāsī appiyā. gahiyā ya ṇeṇa vāsī. jāva ya so vakkhitta-citto, tāva [ya] muhutt'antareṇa samjoiyā do vi cakkā. tao so vimhio jāo, nāo ya ṇeṇa: „Kok-kāso" tti. teṇa ya so bhaṇio: muhutt'antaraṃ tāva paḍikkhaha, jāva gharāo āgacchāmi aṇṇaṃ vāsiṃ gaheūṇa; tao vāsiṃ ghettūna vaccihiha*[5]*)."*

tao so Kāgajanghassa[6]*) raṇṇo samīvaṃ gantūṇa savvaṃ parikahei. gahio Kokkāso raṇṇā pūio ya viulāe pūyāe. pucchio*

---

1) Dr. *kāuṃ*. 2) Lī° Ya° Ḍe° *bhinnāo*.
3) Śām° *radho*. 4) Dr. *āṇehiṃ*. 5) Dr. °*haha*.
6) Dr. hier und unten *Kākajangha*, aber *Kāgavanno*.

ya raṇṇā: „kahiṃ tumaṃ ehi?" tti. teṇa savvaṃ raṇṇo parikahiyaṃ. āṇīo ya rāyā Amittadamaṇo saha devīe. tao rāyaṃ bandheūṇa devī anteuraṃ pavesiyā. Kokkāso vi bhaṇio; „kumāre sikkhāvehi!" tti. tao teṇa laviyaṃ: „kiṃ kumārāṇaṃ eyāe sikkhāe?" tti. tao rāiṇā vārijjanteṇa vi balākaraṇiṃ kārāvio. so ya te sikkhāviuṃ payatto. ghaḍiyā ṇeṇa do ghoḍagajantā, sajjiyā ya āgāsa-gamā. tao tassa Kāgajanghassa raṇṇo do puttā, jāva āyario suttao, tāva janta-ghoḍae ārūḍhā. te ya uppīliya-janta-turayā āgāsaṃ uppaiyā. āgaeṇa Kokkāseṇa pucchiyā: „kahiṃ acchanti kumārā?" tao tehiṃ laviyaṃ: „kumārā āruhiūṇaṃ gayā." tao teṇa bhaṇiyaṃ: „akajjaṃ kayaṃ! viṇaṭṭhā kumārā, parāyattaṇa-kīliyaṃ na-yāṇanti!" tti. rāiṇā suyaṃ, pucchiyaṃ ca: „kahiṃ te kumāra?" tti. tao teṇa bhaṇiyaṃ: „gayā saha ghoḍaehiṃ" ti. ruṭṭheṇa raṇṇa Kokkāsassa vaho āṇatto, taṃ ca tassa egeṇa kumāreṇa parikahiyaṃ.

tao teṇa taṃ vayaṇaṃ soūṇa cakka-jantaṃ sajjiyaṃ. bhaṇiyā ya ṇeṇa kumārā: „savve tubbhe ārūḍhā acchaha. jāhe ahaṃ sankha-saddaṃ karemi, tao tubbhe[1]*) samagaṃ majjhimakhīlayassa pahāraṃ dejjaha. tao āgāsaṃ uppihii jāṇaṃ" ti. tao te „evaṃ!" bhaṇittā cakka-jantaṃ ārūḍhā acchanti. Kokkāso māreuṃ nīo. mārijjanteṇa ya sankho āpūrio. tao tehiṃ sankhasaddaṃ soūṇa āhao majjhima-khīlao: bhiṇṇā te ya savve sūlesu. Kokkāso ya mārio. pucchiyaṃ ca raṇṇā: „kahiṃ te kumāra?" tti. kiṃkara-purisehiṃ se parikahiyaṃ: „savve cakka-jante sūlesu bhiṇṇā." tao rāyā Kāgavaṇṇo „hā hā*[2]*)! akajjaṃ!" ti bhāṇiūṇa soya-saṃtatta-hiyao vilavanto ceva kāla-gao.*

Übersetzung.

Es war eine Stadt namens Tāmralipti. Dort herrschte ein König mit Namen Ripudamana, dessen Gemahlin hieß Priyamati. Dieses Königs Sandspiel-Genoß[3]) war ein reicher Kaufmann namens Dhanapati. Ferner lebte in jener Stadt ein

1) Dr. *tujjhe.*

2) 7 Hss. lesen: *Kāgavanno sunno hā hā.*

3) D. h. ein vertrauter Jugendfreund, der schon als Kind mit ihm im Sande gespielt hatte.

Zimmermann namens Dhanada. Dem wurde eines Tages ein Sohn geboren. Nun war jener Dhanada sehr arm, und auch seine Frau hatte all ihr Vermögen eingebüßt; so starben beide vor Kummer. Ihr Sohn aber wuchs in Dhanapatis Hause auf. Er pflegte in der Kornkammer die Hülsen[1]) zu essen; daher gab man ihm den Namen Kokkāsa. Und so wuchs er heran.

Nun hatte der Kaufherr Dhanapati einen Sohn namens Dhanavasu. Für den baute er einst ein Schiff zur Fahrt ins Land der Griechen. Und jener sprach zu seinem Vater: „Gib mir diesen Kokkāsa mit, er soll mit mir ins Land der Griechen reisen.“ Da ließ jener ihn ziehen.

Das Schiff fuhr ab, und den Winden des Meeres folgend kam es an seinem Bestimmungsort an. Die Haltetaue wurden nach allen Seiten gestreckt, und nachdem die Segel herabgelassen waren, gingen die Seekaufleute und die Diener[2]) von Bord. Die Ladung wurde gelöscht, die Geschenke für den König wurden dargebracht, und die Seekaufleute begannen dort Handel zu treiben.

Jener Kokkāsa nun ging in das Haus eines in der Nachbarschaft des Quartieres der Land- und Seekaufleute wohnenden Zimmermanns und verbrachte dort den Tag. Jenes' Söhne lernten gerade die verschiedenen Handwerksarbeiten. Ihr Vater unterwies sie, aber sie begriffen nichts. Da sprach Kokkāsa zu ihnen: „So müßt ihr's machen! So muß das sein!“ Da sprach der Lehrer erstaunt zu ihm: „Junge, lerne du die Lehre! Ich will sie dir verkünden!“ Darauf erwiderte er: „Herr, wie Ihr befehlt!“ Dann begann er zu lernen, und dank der guten Unterweisung des Meisters lernte er das gesamte Holzhandwerk. Ausgelernt und vom Meister entlassen, bestieg er wieder das Schiff und fuhr nach Tāmralipti.

Dort nun herrschten magere Zeiten. Da verfertigte er, um zwecks Gewinnung eines Lebensunterhaltes die Aufmerksamkeit des Königs auf sich zu ziehen, zwei Tauben. Diese Tauben flogen täglich durch die Luft und holten trocknenden, dem König gehörenden *kalama*-Reis. Da meldeten die Wächter,

---

1) *kukkusa* = *dhānyâdi-tuṣa*, Deśīnāmamālā 2, 36.

2) Diese Bedeutung hat *antevāsin* in Vh. öfter.

nur begreiflich zu machen, was man meint, und auch wenn dies glückt, wird man in den seltensten Fällen eine sachlich befriedigende Antwort bekommen. Die Inkommensurabilität des altindischen und des modern-abendländischen Denkens wird hier plastisch greifbar.

Wie erwirbt man sich nun diese fabelhafte, den westlichen Indologen mit Neid erfüllende Sprach- und Stoffbeherrschung? Wie wird man ein Pandit? Der Ausbildungsgang ist natürlich in verschiedenen Teilen Indiens verschieden. In Benares und den Vereinigten Provinzen überhaupt verläuft er ungefähr folgendermaßen:

Mit 5—6 Jahren schon beginnt der Knabe seine Sanskritstudien damit, daß er das bekannteste klassische Sanskritwörterbuch, den Amarakośa, von Anfang bis zu Ende auswendig lernt. Wohlgemerkt handelt es sich um ein Wörterbuch Sanskrit-Sanskrit! Daß der Schüler *kein* Wort davon verstände, wäre vielleicht etwas zu viel gesagt: die zahlreichen Sanskritfremdworte der Muttersprache geben ihm hier und da natürlich einen gewissen Anhalt. Aber im wesentlichen muß er allerdings diese versifizierten Synonymenreihen völlig mechanisch und verständnislos memorieren. Dies erscheint dem Inder alten Schlages als die bequemste und sicherste Methode der Spracherlernung: enthebt sie doch auf immer des lästigen Lexikon-Nachschlagens. Es war in Benares einmal gelungen, einige begabte Pandits zum Englischlernen zu bewegen: man erhoffte dadurch eine bessere Nutzbarmachung und Erschließung ihrer unersetzlichen traditionellen Kenntnisse. Einer von ihnen ward es bald müde, immerfort sein dictionary zu wälzen. Warum, so sagte er sich, soll man Englisch anders lernen als Sanskrit? Und er ging hin und lernte sein englisches Wörterbuch „from cover to cover" auswendig. In der Tat hatte er später die Genugtuung, sagen zu können, daß ihm bis zu seinem BA.-Examen nur mehr zwei unbekannte Wörter vorgekommen seien.

An zweiter Stelle hat der junge Panditschüler die sogenannten Rūpamālās auswendig zu lernen, d. h. grammatische Paradigmen, deren Bedeutung ihm der Lehrer hier und da auch erklärt. So mit Wörterbuch und Grammatik versehen, tritt er mit 7—8 Jahren an das Studium seiner ersten Texte heran, und zwar lernt er gleichzeitig auswendig das berühmteste Sanskritkunstepos, Kālidāsas Raghuvaṃśa, und eine klassische Sanskritgrammatik für Anfänger, die Laghukaumudī. Im Alter von 10—13 Jahren ist er damit fertig und geht nun heran an *die* klassische Sanskritgrammatik, die berühmte Aṣṭâdhyāyī des Pāṇini, die er selbstverständlich auch wieder vollständig auswendig lernt, allerdings ohne den Kommentar. Als solchen studiert er aber daneben die Siddhāntakaumudī des Bhaṭṭoji Dīkṣita, die eine eigens für Anfänger verfaßte, sozusagen erleichterte Ausgabe des Pāṇini darstellt.

Auf diese grammatischen Studien folgt dann die Beschäftigung mit den hauptsächlichsten Systemen altindischer Philosophie, und dann beginnt sich der junge Mann für ein bestimmtes Fach, ein *śāstra*, zu spezialisieren, dessen Auswahl übrigens nicht unwesentlich von der verschiedenen wissenschaftlichen Tradition der verschiedenen Landesteile mit bestimmt wird. Wir brauchen diese Spezialstudien hier nicht zu verfolgen und haben nur noch anzumerken, daß neben den wissenschaftlichen Studien seit dem Upanayana, der zu Anfang erwähnten Umlegung der heiligen Schnur, die heute zwischen dem 5. und 8. Lebensjahr vorgenommen wird, ein — jedenfalls zunächst — ebenfalls verständnisloses Vedamemorieren einhergegangen ist.

Es ist klar, daß dieser Unterricht altindischen Stiles seiner Natur nach hauptsächlich ein Privatunterricht ohne festere Organisationsformen ist, wie er denn auch seine Einrichtung häufig privaten Stiftungen verdankt. Merkwürdigerweise ist aber auch er dem Schicksal nicht ganz entgangen, in das englische Studien- und Prüfungssystem hineingezwängt zu werden. Das Ergebnis dieser sonderbaren Kreuzung sind die Sanskrit Colleges von Benares, Calcutta und Mysore. Art und Gegenstände des Studiums an diesen Anstalten sind im wesentlichen so wie eben beschrieben, aber in einer Stufenfolge von Prüfungen mit Sanskritbezeichnungen kann man sich dort die akademischen Grade eines „Śāstrin", „Ācārya" usw. holen — gewissermaßen die Sanskritübersetzungen des B. A., M. A. usw.

7

Noch heute kann der europäische Gelehrte für gewisse Studien, namentlich auf den Gebieten der indischen Grammatik und Philosophie, der Hilfe und Führung durch einen guten Pandit nicht entraten; mehrere der bedeutendsten deutschen Sanskritisten sind bei indischen Pandits in die Schule gegangen, und es ist bekannt, daß ihre mündliche Tradition stellenweise über das hinausführt, was in den Texten literarisch fixiert ist. So sind die Pandits als treue Hüter wertvoller Überlieferung unseres Dankes und unserer Bewunderung gewiß. Aber wir dürfen doch vor den Schattenseiten des Bildes die Augen nicht verschließen. Es läßt sich nicht leugnen, daß schon seit langem, ja seit Jahrhunderten, die Wissenschaft der Pandits im wesentlichen stagniert. Selbst auf ihre alte Weise fördern sie kaum mehr Neues zutage; ihre Arbeit ist auf einem toten Geleise angelangt. Ein Weitertreiben der Forschung ist heute nur mehr möglich mit der historisch-kritischen Methode des Westens, wie sie das andere, das moderne Indien, sich längst, vielfach zwar noch roh und unvollkommen oder grob mißverstanden, teilweise jedoch schon in Vollendung, angeeignet hat. Wer

aber den oben beschriebenen Entwicklungsgang einmal durchgemacht hat, wem die alte Methode so in Fleisch und Blut eingegangen ist, der ist für die neue in der Regel verdorben. Es müssen schon Ausnahmemenschen sein, die einer so radikalen Umstellung noch fähig sind. Ein Pandit wie der, der mir in Jaipur das historische Observatorium König Jai Singhs im elegantesten Sanskrit erklärte und dabei die nautischen Tabellen von Greenwich zu Rate zog, ist eine große Seltenheit, und die allzu bezeichnende Regel bleibt, daß der Pandit kein Wort Englisch kann.

Nein, von hier führt kein Weg in die Zukunft. Das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen, der Bruch mit der einheimischen Tradition, die Anglisierung und Europäisierung des Bildungswesens lassen sich nicht ungeschehen machen. Die Auseinandersetzung mit dem Westen, einmal heraufbeschworen, muß zu Ende durchgefochten werden, und es ist müßig darüber zu sinnen, wie sie besser, harmonischer, schonender hätte verlaufen können, wären die Fehler der Vergangenheit nicht gemacht worden. Der Weg, der Indien vorgezeichnet ist, und den es längst entschlossen beschritten hat, ist ein anderer: wie auf fast allen Gebieten ist auch auf dem des Bildungswesens die Nationalisierung, die „Indisierung" in vollem Gange. Eine dafür besonders kennzeichnende Tatsache sei erwähnt: die 1916 erfolgte Gründung der Benares Hindu University. Aus privaten, von dem Nationalistenführer Pandit Madan Mohan Malaviya gesammelten Mitteln, hat man in Benares, an dem Hauptsitz altindischer Gelehrsamkeit, mit eindrucksvoller Großzügigkeit Colleges, Institute, Bibliotheken, Kliniken, technische Versuchsanstalten und Laboratorien, Professorenwohnungen und Hostels (Internate) für über 2000 Studenten gebaut, die ein geschlossenes Gelände von mehr als 5 Quadratkilometern bedecken. Lebhafte Pflege altindischen Geistesgutes soll hier Hand in Hand gehen mit dem Studium alles westlichen Wissens und westlicher Technik — letzteres mit dem nationalen Ziel der industriellen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit von Europa: mit Stolz zeigte man mir das erste in Indien gebaute Auto, mit Stolz führte ein Professor, der in Deutschland studiert hat, seine rein indische Seifenfabrikation vor. Aber zum Unterschied von den englisch-indischen Universitäten soll alles, was hier gelehrt und getrieben wird, bewußt auf dem Boden des Hinduismus stehen, von hinduistischem Geiste erfüllt sein, nach hinduistischen Maßstäben gemessen, auf den Hinduismus als geistiges Zentrum bezogen werden. Welche Schwierigkeiten dieser großzügige Versuch zu überwinden hat, ob und wie er gelingen wird, das sind Fragen, die hier nicht mehr erörtert werden können. Aber selbst diese Universität benutzt noch — ebenso wie ihr etwas älteres mohammedanisches Gegenstück, die Aligarh Muslim University — das Englische als Sprache des Unterrichts. Nur teil-

weise hängt dies damit zusammen, daß sie wie die übrigen Universitäten von der Regierung finanzielle Unterstützung — den sog. Government Grant — erhält; die plötzliche Einführung einer neuindischen Sprache als Unterrichtssprache für alle modernen Universitätsfächer verursacht Schwierigkeiten, die man nicht leicht überschätzen kann. Ganz abgesehen von den oft noch zu schaffenden sprachlichen Ausdrucksmitteln fehlt es ja z. B. zunächst vollkommen an irgendwelchen Lehrbüchern. Eine einzige Universität in Indien hat hier schon mehrere Jahre lang schwierige Pionierarbeit geleistet: es ist die des Eingeborenenstaates Hyderabad, die Urdu, die muhammedanische Variante des Hindostani, zur Lehrsprache gemacht hat. Daß der schon zu Anfang erwähnte Siegeszug, auf dem sich die neuindischen Sprachen die höheren Schulen bereits zum großen Teile erobert haben, vor den Universitäten nicht Halt machen wird, ist trotz allem wohl sicher. *Und es ist ja auch nicht einzusehen, wieso Indien daraus ein kultureller* Nachteil erwachsen sollte: bedienen sich doch z. B. auch polnische oder skandinavische Gelehrte oder Politiker für ihre Veröffentlichungen häufig der geläufigsten europäischen Kultursprachen, ohne daß darum in ihren Ländern eine dieser Sprachen die des Universitäts- oder gar Schulunterrichtes wäre.

Was hier auf knappem Raume berührt werden konnte, waren naturgemäß nur einzelne Ausschnitte, gesehen aus dem besonderen Blickwinkel des Indologen und teilweise bestimmt durch persönliche Eindrücke. Möchten sie beitragen zur Vertiefung des Verständnisses für das so fesselnde Schauspiel, das sich gegenwärtig vor unsern Augen vollzieht: die Bildung, das Erwachen einer Nation von 300 Millionen, die nach einer ruhmvollen Vergangenheit ohne Zweifel in der Zukunft eine wichtige Rolle zu spielen berufen ist.

*

Pancatantra-Miszellen

Von Ludwig Alsdorf, Hamburg

Die folgenden Bemerkungen sind entstanden bei der Anfertigung einer für weitere Kreise bestimmten Übersetzung[1] des von Edgerton rekonstruierten Pancatantra-Textes[2]. Ihre Mitteilung entspringt dem Wunsche, in jener Übersetzung nicht mögliche Begründungen von Ansichten und Interpretationen nachzuliefern, und der Hoffnung, daß zum Verständnis eines der berühmtesten und literargeschichtlich wichtigsten Texte der indischen Literatur auch geringfügige Beiträge willkommen sein möchten.

I.

Von den Namen der beiden Hauptpersonen der Rahmenerzählung des ersten Buches, der Schakale Damanaka und Karaṭaka, ist der erste ohne weiteres durchsichtig — er bedeutet etwa „Bezwinger, Überwältiger", nach Edgerton (Vol. 2 S. 276 Anm. 6) „something like victor" —, der zweite ist bis jetzt unerklärt. Hertel allerdings übersetzt ihn (in seiner Hitopadeśa-Übersetzung in Reclams Universalbibliothek), offenbar auf Grund der in den Wörterbüchern für *karaṭa(ka)* angegebenen Bedeutung „Krähe", ohne weiteres mit „Rabe" und bemerkt dazu (a. a. O. S. 64 Anm.): „Der Rabe erscheint als verschlagenes und meist tückisches Tier; darum trägt der Schakal, der in der europäischen Fabel zum Fuchs geworden und diesem im Charakter würdig zur Seite steht, einen solchen Namen mit Fug und Recht." Nun ist zwar richtig, daß der Ausdruck *kāka* „Krähe" als Schimpfwort einen unverschämten, gemeinen Kerl bezeichnen kann; trotzdem ist es denkbar unwahrscheinlich, daß der Verfasser des Pancatantra — der sich im nächsten Buch als einen der Haupthelden die edle Krähe Schnellflug[3] erwählt — seinen Schakal kurzweg „Krähe" (nicht „Rabe"!) genannt haben sollte. Edgerton hat denn auch mit Recht von dieser Erklärung keine Notiz genommen; er sagt in der

[1] In dem vom Verlag Müller & Kiepenheuer veröffentlichten Lesewerk „Die Weltliteratur".

[2] The Panchatantra Reconstructed. Vol. 1 Text and Critical Apparatus, Vol. 2 Introduction and Translation (American Oriental Series Vol. 2.3., New Haven 1924).

[3] Diese Übersetzung scheint mir richtiger als „Lightwing" (Edgerton) oder „Leichtflug" (Hertel).

oben zitierten Anmerkung: "What Karaṭaka means is not clear", und vorher S. 153: "Practically all the names of actors found in the entire Pancatantra are „nomina-omina"; they are somehow or other significant of the character or fortunes of the persons who bear them. (Apparent exceptions such as Karaṭaka in Book I may be due to our ignorance of the real meaning of the words.)" Es wäre in der Tat höchst auffällig, wenn gerade eine so wichtige Figur wie Karaṭaka als Ausnahme von der Regel keinen „sprechenden" Namen haben sollte. Die Erklärung liegt so nahe, daß ihr bisheriges Übersehen fast unbegreiflich erscheint. Die vollkommen lebendige und geläufige Wurzel *raṭ* bedeutet nach dem pWB „heulen, brüllen, schreien, krächzen". Das davon mit dem pejorativen Präfix *ka-* (vgl. WACKERNAGEL, Altind. Grammatik II 1 § 34d) gebildete *karaṭaka* bezeichnet also den Heuler, den häßlich oder kläglich Jaulenden — eine für einen Schakal ungemein passende Bezeichnung, zu der es genau stimmt, wenn der Schakal in der zweiten Schaltgeschichte des ersten Buches („Der Schakal und die Trommel") den Namen *Dīrgharāva* „Langheul" trägt. Daß *raṭ* gerade auch von dem Geheul des Schakals gebraucht wurde, zeigt die Stelle des Bhaṭṭikāvya, die die Aoristbildung der Wurzel lehrt (15,27): *ghorāś cāraṭiṣuḥ śivāḥ*. Anderseits ist natürlich auch das Geschrei der Krähe ein *raṭitam*, und darum heißt auch sie „mit Fug und Recht" *karaṭa* oder *karaṭaka*, „die Krächzerin".

II.

Die beiden Schakale werden (EDGERTONS Text § 23) eingeführt mit den Worten: *tasya* (sc. *siṃhasya*) *ca karaṭaka-damanaka-nāmānau dvau sṛgālau mantriputrāv āstām.* EDGERTON übersetzt dies: "Now this [lion] had two hereditary ministers, jackals, named K. and D." Mit hereditary ist offensichtlich das *°putrau* des Originals wiedergegeben. FRITZE[1] übersetzt an der entsprechenden Stelle: „beide Ministersöhne" und weist in einer Anmerkung auf die Erblichkeit indischer Ministerämter hin. HERTEL übersetzt die Stelle im Tantrākhyāyika: „... waren die Söhne seines [verstorbenen] Ministers". Etwas später (§ 53) sagt der Löwe von Damanaka: *ayam asmākaṃ cirantano mantriputro damanakaḥ samāgataḥ*, was EDGERTON übersetzt: "This is D., our hereditary minister of long standing", während HERTEL (Tantr. Übers.) sagt: „der langjährige Ministersohn [= der Sprößling aus einem unserer Dynastie schon lange dienenden Ministergeschlecht]". Der Ausdruck *cirantano mantriputraḥ* kommt § 63 noch einmal vor; EDGERTON gibt ihn ebenso wie in § 53 wieder, HERTEL übersetzt: „Der Sohn aus einem uns lange dienenden Ministergeschlecht". Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß diese

[1] Pantschatantra, Aus dem Sanskrit neu übersetzt. Leipzig 1884.

Übersetzungen wenn nicht falsch, so doch zu stark sind: *putra* ist hier wie so oft nur Bezeichnung der Zugehörigkeit zu einem Stand oder einer Gruppe, und wir haben *(cirantano) mantriputraḥ* einfach zu übersetzen mit „(langjähriger) Minister".

Zwar ist es richtig, daß gerade auch im Pancatantra die Minister zumeist „hereditary" sind; soll das aber ausdrücklich gesagt werden, so geschieht es anders. I § 60 sagt Damanaka: *devapādānāṃ vayam anvayāgatā bhṛtyāḥ* (Somadeva hat *kramāgatāḥ*), und dafür ist EDGERTONS Übersetzung „hereditary servants" in der Tat berechtigt ebenso wie HERTELS „angestammte Diener". III § 9 heißt es vom Krähenkönig: *tasyānvayaparamparāgatāḥ panca sacivās tiṣṭhanti* (E.: "Now he had five ministers who had inherited the office by [line of] succession"; H.: „fünf angestammte Minister"), und § 20 nennt der Krähenkönig den Ciraṃjīvin seinen *cirantano 'nvayāgataḥ sacivaḥ* (E.: "our [hereditary] minister of long[est] standing", H.: „unser langjähriger angestammter Minister"). III § 149 endlich berät sich der Eulenkönig *pitṛpaitāmahaiḥ svamantribhiḥ saha.*

Gegenüber diesen eindeutigen Ausdrücken bedeutet das einfache *mantriputra* lediglich einen Angehörigen des Ministerstandes, zu Deutsch einfach „Minister". Auch nach dem pWB, das unter *putra* keinen Hinweis auf die Bedeutung „Angehöriger einer Gruppe oder eines Standes" bietet, heißt *devaputra* „Göttersohn, ein göttliches Wesen" und *vaṇikputra* nicht nur „Kaufmannssohn" sondern auch „so v. a. Einer vom Kaufmannsstande, Kaufmann". Das bekannteste Beispiel ist natürlich der *rājaputra*, der nicht ein Königssohn, sondern eben ein Rajpute ist. Aber auch Pkt. *ajjautta*, Skt. *āryaputra* gehören zweifellos hierher; auch wenn THIEME[1] Recht hat, daß ein *ăryaputra*[2] als Anrede der Gattin an den Gatten im Schoße der Großfamilie entstanden sei und ursprünglich im Munde der Schwiegertochter „Sohn des Hausherrn" bedeutet habe, so heißt doch jedenfalls später *ajjautta, āryaputra* nicht mehr „Herrensohn", sondern „Herr": beide (*ajjautta* z. B. in der Vasudevahiṇḍi) werden auch von Männern gegen Höherstehende gebraucht. Der *luddaputta* des Kuruṅgamigajātaka (206) ist nicht der „Sohn eines Jägers" (obwohl er das wahrscheinlich auch ist!), sondern ein Angehöriger der Jägerkaste. Für das *kattaputta* von Jat. 527, Str. 42 weist LÜDERS (ZDMG 99 S. 119 Anm. 1) die Erklärung des Kommentars: *kattaputtā ti*

[1] „Der Fremdling im Ṛgveda" S. 100f. — Es geht jedoch nicht an, die Bedeutungsdifferenzierung von Pali *ayya* „Herr" und *ariya* „edel", wie THIEME will, damit zu erklären, daß das erste auf *arya*, das zweite auf *ārya* zurückgehe. *ariya* ist die östliche, *ayya* die westliche Form des gleichen Wortes, hinter dem sowohl *arya* als *ārya* stehen kann. Auch *puno* „wieder" und *pana* „aber" gehen ja beide auf das gleiche *punar* zurück.

[2] So durchweg in Budhasvāmins Bṛhatkathāślokasaṃgraha.

pitā 'ssa kattā va tena taṃ evaṃ ālapati ausdrücklich zurück mit der Bemerkung, daß *putta* „hier nur im Sinne der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe" stehe. Und Mahāvīra wird, wie SCHUBRING („Lehre der Jainas" S. 26 unten) sagt, „als Mitglied des Klans der Nāya" der *Nāyaputta* genannt.

Auch das Pancatantra selbst bietet außer *mantriputra* noch zwei weitere Beispiele dieses nicht genügend beachteten und auch in diesen Fällen von den Übersetzern verkannten Sprachgebrauchs. Mehrfach kommt das eben schon erwähnte *vaṇikputra* vor. I § 499 werden die beiden Helden der Geschichte als *vaṇikputrau* eingeführt, was E. mit „merchants' sons" wiedergibt. Tantrākhyāyika und Somadeva haben statt dessen das Synonym *vaṇiksutau* (HERTEL: „Kaufmannssöhne"), und gleich darauf (§ 501) heißt der eine von beiden in dem aus Tantr. übernommenen Text *sārthavāhasutaḥ.* Das Synonym *vaṇiksuta* statt *vaṇikputra* bietet Tantr. auch in der Geschichte von den eisenfressenden Mäusen, wo I § 562 *vaṇikputraḥ,* § 565 *vaṇikputrake* steht, während der gleiche Kaufmann § 573 einfach *vaṇik* genannt wird und § 562 Kṣemendra, 565 Kṣemendra, Somadeva und Pūrṇabhadra bloß *vaṇik* schreiben. Endlich kommt in der Geschichte von dem Barbier und den drei Mönchen V § 44 und 49 *vaṇikputra,* § 50 *sārthavāhaputra* vor.[1] In allen diesen Fällen ist die angemessene Übersetzung einfach „Kaufmann" und nicht EDGERTONS „merchant's son" oder HERTELS „Kaufmannssohn".

Daß das die Gruppen- oder Standeszugehörigkeit bezeichnende *°putra* tatsächlich auch durch ein Synonym ersetzt werden kann, bestätigt die berühmte Geschichte von dem Brahmanen mit dem Grütztopf. Dieser wird eingeführt (V § 10) als *kaścid vidyābhyāsī brāhmaṇasūnuḥ,* während SP *brāhmaṇasutaḥ* schreibt, Spl, Pn und Kṣ ihn einfach *brāhmaṇaḥ* nennen und er auch bei EDGERTON weiter unten in § 26 als *brāhmaṇaḥ* erscheint.

Wenn aber *mantriputra* wirklich nur „Minister", *vaṇikputra* nichts weiter als „Kaufmann" bedeutet, *brāhmaṇasūnuḥ* einfach gleich *brāhmaṇaḥ* ist, wozu dann überhaupt die Zufügung des scheinbar rein pleonastischen *°putra,* m. a. W. wie oder wodurch ist *°putra* (nebst seinen Synonymen) zur Bezeichnung der Gruppenzugehörigkeit geworden?

Als der Schreiber dieser Zeilen in einer vergnügten Stunde einen befreundeten indischen Kollegen um eine Systematik der Hindustani-Schimpfworte bat, gab dieser in der nach zunehmender Stärke geordneten Liste u. a. die Reihe *gadhā, ullū, sūar,* „Esel, Eule, Schwein", und fuhr dann fort: „Den nächst stärkeren Grad bilden die Kinder von diesen: *gadhe kā baccā, ullū kā paṭṭhā* und das (leider vielen Europäern nur zu ge-

[1] In der Vasudevahiṇḍi steht öfters im gleichem Sinne ibbhaputta.

läufige) *sūar kā baccā*". Auch der Araber nennt ja seinen Feind *ibn kelb*, „Sohn eines Hundes"[1]. Die Beschimpfung des Vaters ist stärker als die des zu Beschimpfenden selbst; daß schon der Vater ein Schwein oder Hund gewesen sei, ist eine Steigerung gegenüber der Bezeichnung des Angeredeten selbst als eines dieser Tiere. Ganz ebenso ist aber auch jemand deutlicher und nachdrücklicher als Brahmane oder Kaufmann gekennzeichnet, wenn man hervorhebt, daß schon sein Vater ein solcher war, ihn also als *brāhmaṇa-* oder *vaṇikputra* anredet. Da nun in Indien die Standes- und Berufszugehörigkeit in der Kaste erblich ist, so ist ohne weiteres verständlich, wie ein angehängtes *°putra, °sūnu, °suta* zur Verdeutlichung und Verstärkung einer Kasten-, Berufs- oder Standesbezeichnung werden konnte. EDGERTONS Übersetzung „hereditary minister" ist also der Sache nach keineswegs unzutreffend; daß auch sie (von HERTELS Wiedergaben zu schweigen) noch zu stark ist, zeigt ihre Unverwendbarkeit im Falle von *vaṇikputra* und *brāhmaṇasūnu*, wo auch EDGERTON nicht „hereditary merchant", „hereditary brahman" sagen kann, sondern auf das formal richtige, im höheren Sinne aber falsche „merchant's son", „brahman's son" zurückgreift.

III.

Die im Tantrākhyāyika, im Südlichen und Nepalesischen Pancatantra mit unerheblichen Varianten überlieferte Strophe III 9 (= Tantr. III 11) lautet:

śātayaty eva tejāṃsi dūrastho 'py unnato ripuḥ,
sāyudho 'pi nikṛṣṭātmā kim āsannaḥ kariṣyati?

HERTEL übersetzt dies: „Ein hervorragender Feind vernichtet den Glanz [= die Majestät der Fürsten], schon wenn er in der Ferne ist. Was will dagegen selbst ein bewaffneter Feind, auch wenn er herangerückt ist, uns tun, der einen niedrigen [unbedeutenden] Geist hat?" EDGERTONS Übersetzung besagt das Gleiche, ist aber deutlicher: "An exalted foe, even at a distance, assuredly destroys the majesty [of a king]; what can a mean-spirited one accomplish even tho he be armed and close at hand?"

Betrachtet man die Strophe für sich allein, so ist gegen diese Übersetzungen sprachlich wie sachlich nicht das Geringste einzuwenden; sie ergeben einen vortrefflichen Sinn. Dieser Sinn aber widerspricht vollständig dem Zusammenhang, in dem die Strophe im Pancatantra steht. Sie erscheint dort innerhalb einer längeren Strophenreihe in einer großen Rede des Krähenministers Ciraṃjīvin, in der dieser seinen königlichen

[2] Vgl. weiter engl. *son of a bitch*, persisch (und hindust.) *ḥarām-zādā* „Bastard", pers. *pidār-sūkhtā* „dessen Vater (als Ketzer) verbrannt worden ist" u. a. m.

Herrn vor offenem Kampf mit den Eulen warnt, wobei er immer wieder rät, auch den geringsten Feind nicht zu unterschätzen (Str. 6, 7, 10), sich nicht unbesonnen in einen Kampf zu stürzen (Str. 5) und vielmehr seine Zuflucht zu schlauer Politik zu nehmen, die leichter und sicherer zum Ziele führt. Die Annahme scheint mir unabweislich, daß der Verfasser des Pancatantra die von ihm nicht verfaßte, sondern zitierte Strophe im Zusammenhang seines Textes anders verstanden wissen will. Entschließt man sich, das *api* der zweiten im Gegensatz zu dem der ersten Strophenhälfte nicht konzessiv, sondern etwa im Sinne von „auch noch, sogar, gar erst" zu nehmen[1], so ergibt sich die dem Zusammenhang des Textes aufs beste gerecht werdende Übersetzung: „(Schon) ein hochgemuter Feind vernichtet selbst aus der Ferne den Glanz (des Königs); was wird da erst der bewaffnete, niederträchtige, in der Nähe befindliche tun?", oder in freier Wiedergabe:

Ein hochgemuter Feind kann selbst von fern
Vernichten eines Königs Majestät —
Um wieviel mehr ein Feind gemeiner Art,
Der in der Nähe schwer bewaffnet steht!

Bei dieser Übersetzung ist die Beziehung der zweiten Strophenhälfte auf die Eulen sinnvoll und im Einklang mit den Warnungen, die vorhergehen und folgen.

[1] Die von HERTEL mitgeteilte Lesart *si* st. *pi* der Hss. *z* und *r* könnte zu einer Konjektur *sāyudhaḥ sa ni°* verleiten, die zwar einen einwandfreien Text ergäbe, das Maß des Rätlichen aber doch wohl überschritte.

L. Alsdorf, Hamburg:

Der Stūpa des Kṣemaṃkara

Die berühmte Stelle Divyāvadāna 244, 7 ff., die uns die Namen der einzelnen Bauteile des Stūpa liefert, ist seit FOUCHERS klassischer Übersetzung und Erklärung [1]) wiederholt besprochen worden [2]), wobei sich als wesentliche Berichtigung FOUCHERS die von ihm unbegreiflicherweise übersehene Tatsache ergab, daß nicht von einem Neubau, sondern von einer der so gewöhnlichen Vergrößerungen eines Stūpa die Rede ist [3]). Im übrigen blieben, was bei der sprachlichen Beschaffenheit und mangelhaften Überlieferung des Textes nicht verwunderlich ist, manche Einzelheiten unklar oder strittig. Neuerdings legt nun F. WELLER in den „Mitteilungen des Instituts für Orientforschung" Bd. I, S. 208 ff. eine neue, sehr eingehende Behandlung des Textes vor mit einer stark abweichenden Übersetzung und Erklärung, die ich aus sprachlichen wie sachlichen Gründen nicht für möglich halten kann. Bei der Bedeutung der Stelle halte ich es nicht für überflüssig, meine Gründe dafür darzulegen; dabei wird sich Gelegenheit finden, auch positiv an einigen Punkten zur weiteren Klärung beizutragen.

Zur Bequemlichkeit des Lesers gebe ich zunächst noch einmal den Text mit FOUCHERS Übersetzung und lasse darauf WELLERS neue Übersetzung folgen.

---

1) L'art gréco-bouddhique du Gandhāra, Bd. I S. 96 ff.

2) Vgl. G. GOMBAZ, L'évolution du stūpa en Asie, Mélanges chinois et bouddhiques IV S. 52, Anm.

3) Daran kann in der Tat gar kein Zweifel sein. Der nach dem Tode des Buddhas Kṣemaṃkara heimgekehrte Sheth erfährt auf Befragen, der König habe dem Buddha einen kleinen Stūpa (alpeśākhyaṃ caityam) errichten lassen; er beschließt darauf, das von ihm auf seiner Handelsreise erworbene Gold, das er Kṣemaṃkara selbst zugedacht hatte, nunmehr zur Vergrößerung seines Stūpas zu verwenden. Er erbittet dazu die Genehmigung des Königs: aham etenaiva suvarṇenaitat tasya bhagavataś caityaṃ maheśākhyataraṃ kārayeyam.

tatas tasya stūpasya sarvair eva caturbhiḥ pārśvaiḥ pratikaṇṭhukayā catvāri sopānāny ārabdhāni kārayitum / yāvad anupūrveṇa prathamā medhī tato 'nupūrveṇa dvitīyā tatas tṛtīyā medhī yāvad anapūrveṇāṇḍam / tathāvidhaṃ ca bhūpasyāṇḍaṃ kṛtaṃ yatra sā yūpayaṣṭir abhyantare pratipāditā / paścāt tasyātinavāṇḍasyopari harmikā kṛtānupūrveṇa yaṣṭyāropaṇaṃ kṛtaṃ varṣasthāle mahāmaṇiratnāni tāny āropitāni.

„Ensuite, sur toutes les faces de ce stūpa [projeté], au nombre de quatre, il commença à faire construire un à un quatre escaliers; puis, dans l'ordre, la première terrasse; ensuite, dans l'ordre, la seconde; ensuite, la troisième terrasse; puis, dans l'ordre, le dôme. Et le dôme du stūpa fut fait de telle sorte que le mât (vous savez, ce mât qui sert de hampe) était implanté à l'intérieur. Après quoi, par-dessus ce dôme tout fraîchement bâti, on fit le pavillon, et, dans l'ordre, on procéda à l'érection de la hampe; dans le pot-à-pluie on enchâssa ces gros joyaux en pierres précieuses que vous savez . . ."

„Darauf begann er, ausnahmslos nach allen vier Seiten des Stūpa zu einzeln (?) vier Treppen erbauen zu lassen, der Reihe nach bis zum ersten Rundgang, darauf der Reihe nach (bis zum) zweiten, darauf (bis zum) dritten Rundgang, (und) der Reihe nach bis zum Kuppelbau (a ṇ ḍ a). Er gestaltete den Kuppelbau des Königs so, daß darin im Innern der 'Pfostenmast' eingesetzt wurde. Zuletzt wurde über der in beträchtlichem Ausmaße neuen Kuppel (eine) Harmikā gebaut, der Reihe nach wurde (ein oder der) Mast aufgerichtet und an (einer oder der) 'Regenschale' wurden die großen Maṇi-Kleinode aufgesetzt."

Auf Grund seiner in dieser Übersetzung niedergelegten Interpretation stellt sich WELLER den Umbau des Stūpa so vor, „daß der alte dreistöckige Bau belassen wurde, wie er vom König Kṣema war errichtet worden. Es wurden lediglich vier Treppen, eine an jeder Seite, angebaut. Wird nun im Texte weiter berichtet, daß die Treppen bis zur Kuppel gebaut wurden, dann kann dies entsprechend auch nur bedeuten, daß sie bis zum Firste der Kuppel hochgeführt wurden, wobei wie im ersten Falle der dreigeschossige Unterbau auch die Ausmaße der Kuppel unverändert blieben. Wurde die letzte Treppenflucht bis zum Pole der Kuppel emporgebaut, wie König Kṣema ihn errichtet hatte, dann konnte sie vom Gildenmeister nicht überhöht werden. Abgeändert wurde die Kuppel nur insofern, als die yūpayaṣṭi eingesetzt wurde. Über diese so in beträcht-

lichem Ausmaße erneuerten (sic) Kuppel wurde dann eine Harmikā gesetzt."

Wer mit Bauweise und Geschichte des indischen Stūpa vertraut ist, wird noch vor einer Nachprüfung des Textes überzeugt sein, daß dies nicht darin stehen kann. Ein Stūpa mit Treppen bis auf den „First" der Kuppel wäre ein Unikum, ja ein wahres śaśaśṛṅga. Sinnvoll und nötig sind Treppen auf die Umgänge, die zur Verehrung der in der Kuppel eingemauerten Reliquien durch Rechtshin-Umwandlung dienen; eine Besteigung der Kuppel ist nie vorgesehen, denn sie würde ja nach indischer Auffassung durch ein Sich-Erhöhen über die Reliquien, die diesen gebührende Ehrfurcht aufs schwerste verletzen. Treppen auf die Kuppel wären also nicht nur unnötig, sondern sinnwidrig, ja ein Sakrileg.

Weiter ist es wohl nicht denkbar, daß der Sheth an den in seinen Ausmaßen unveränderten alten Baukörper lediglich neue Treppen angesetzt haben sollte. Bei unveränderten Ausmaßen von Umgängen und Kuppel wären erstens neue Treppen nicht notwendig, sondern überflüssig; zweitens würde die Absicht, den Stūpa „maheśākhyatara" zu machen, nur durch neue Treppen bestimmt nicht erreicht; drittens und vor allem widerspräche dies dem, was uns über Stūpa-Vergrößerungen hundertfach literarisch bezeugt und archäologisch bestätigt ist: es gibt ja kaum einen großen Stūpa, der nicht durch — oft mehrfache — Ummantelung aus einem kleineren und niedrigeren entstanden wäre [4]). Daß aber der Verfasser unserer Geschichte — der ja nicht einen tatsächlichen Vorgang berichtet, sondern frei fabuliert — das normale Vergrößerungsverfahren im Auge hatte, dürfen wir von vornherein voraussetzen. WELLER bezweifelt also S. 273 sicher zu Unrecht De La VALLÉE POUSSINS Feststellung: „Nous savons que le travail du marchand est un travail d'emboîtement."

Aber fragen wir nun den Text selbst, ob er meint, was WELLER ihn sagen läßt! Der Hebel, mit dem WELLER das Gebäude der bisherigen Interpretation zum Einsturz bringen will, ist die Übersetzung des zweimaligen yāvat durch „bis": sie zwingt ihn — da ja nun tatas tṛtīyā medhī schon „darauf (bis zum) dritten Rundgang" heißen soll — yāvad anu-

---

4) Vgl. u. a. FOUCHER, L'art gréco-bouddh. du Gandhāra I S. 92—94; FERGUSSON, History of Indian and Eastern Architecture (Ausgabe London 1910), Vol. II p. 346 ff.; MARSHALL, Monuments of Sanchi, Vol. I p. 29.

pūrveṇāṇḍam nicht als „bis zur Kuppel", sondern als „bis auf die Kuppel" zu verstehen. Nun soll gewiß nicht bestritten werden, daß yāvat „bis" heißen kann, und auch mit dem damit verbundenen Nominativ könnte man sich vielleicht abfinden. Höchst auffällig ist aber doch die Stellung des anupūrveṇa zwischen yāvat und der Zielangabe im Nominativ: man erwartete, wenn WELLER Recht hätte, unbedingt anupūrveṇa yāvat prathamā medhī und anupūrveṇa yāvad aṇḍam. Kaum minder hart ist, wenn yāvat „bis" heißt, sein Fehlen bei der zweiten und dritten Medhī. FOUCHER gibt konsequent yāvat durch „puis", tataḥ durch „ensuite" wieder. Aber auch yāvat = „puis", ist, wie WELLER S. 271 Anm. 12 ganz richtig empfindet, zweifelhaft, zumindest ungewöhnlich. Ich möchte vorschlagen, yāvadanupūrveṇa als ein Wort zu fassen[5]), als einen adverbialen Ausdruck, der — mit einem in prakritischer Sprache nicht auffallenden Pleonasmus — das Gleiche bedeutet wie einfaches anupūrveṇa, nämlich „der Reihe nach, in der gehörigen Abfolge". Der Verfasser wechselt stilistisch und rhythmisch nicht ungeschickt den Ausdruck: er beginnt mit dem vollen yāvadanupūrveṇa, kürzt es an der zweiten Stelle nach dem tato zu anupūrveṇa, läßt an dritter Stelle nach dem „dann" das „in gehöriger Abfolge" ganz weg, wiederholt dafür aber medhī; und schließt mit nochmaligem vollem yāvadanupūrveṇa.

Die bisherige sachliche Auffassung des Textes ist also sprachlich mindestens leichter als die WELLER'sche, die zu der unmöglichen Konsequenz der Treppen auf die Stūpakuppel führt. Als einziges sachliches Bedenken bleibt das, was offenbar (vgl. S. 269) überhaupt den Anstoß zu WELLERS Versuch einer neuen Deutung des Textes gegeben hat, daß nämlich der Bau mit den Treppen begonnen haben soll, noch ehe die Medhīs da waren, zu denen die Treppen emporführen sollten. Tatsächlich wissen wir z. B. von Sanchi I, daß zuerst die Kuppel des alten Aśoka-Stūpas bis zum Erdboden hinunter ummantelt und dann erst der Umgang angebaut wurde. Es ist aber auch das Gegenteil ohne weiteres denkbar: Bau von außen nach innen, d. h. zuerst die (außen vorgebauten !) Treppen bis zur Höhe der untersten Medhī (vielleicht deshalb

---

5) WELLER druckt zwar auch so, aber nur, weil er (in kaum nachahmenswerter Abweichung vom allgemein Üblichen) überall da, wo Wortende und Anfang des nächsten Worts in ein Akṣara fallen, die Wörter nicht trennt.

ārabdhāni kārayitum?), dann diese Medhī selbst, dann der Reihe nach die höheren Treppen und Medhīs und zuletzt das Aṇḍa. Die Vorstellung, daß man erst eine Medhī über die andere und darauf zuletzt das Aṇḍa baut, ist sogar für den Laien die näherliegende, so daß MARSHALL (Monuments of Sanchi I S. 29, Guide to Sanchi S. 34) ihr ausdrücklich entgegenzutreten für nötig hält; ein Laie war aber vermutlich auch der Verfasser unserer Geschichte — und es ist wahrscheinlich, daß er sich über seine Baubeschreibung weit weniger Kopfzerbrechen gemacht hat als seine modernen Interpreten.

Unklar bleibt hinsichtlich der Treppen, was der Ausdruck pratikaṇṭhukayā (D: °ṭhakayā) bedeutet. Daß er nicht, wie POERBATJARAKA glaubt (vgl. WELLER S. 271 Anm. 12), heißen kann „. . . vier wegen, die op één punt samen komen (of: elkaar kruisen)", ist aus baulichen Gründen selbstverständlich. Im übrigen aber gibt es für die Anordnung der Treppen viele ganz verschiedene Möglichkeiten (vgl. etwa GOMBAZ, Mél. chinois et boudh. III Fig. 8 und 9), und wir können nicht ohne weiteres sagen, welche unserm Verfasser vorgeschwebt haben mag. Man könnte vermuten, pratikaṇṭhukayā bezeichne eine Anordnung wie die von Sanchi I, wo die Doppeltreppe nicht radial auf die Stūpamitte zu, sondern an der Peripherie der Kuppel entlang läuft; aber es gibt keinen wirklichen Anhalt dafür, und so bleibt immer noch am wahrscheinlichsten, mit dem PWB anzunehmen, daß pratikaṇṭhakayā (dessen richtige Überlieferung man gewiß bezweifeln darf!) zu pratikaṇṭham gehört (so auch WELLER) und „einzeln", d. h. „einer nach dem andern" bedeutet.

Die vergrößerte Kuppel wird gegen Ende unserer Stelle atinavāṇḍa genannt, was De La VALLÉE POUSSIN zu abhinavā° verbessert. WELLER entscheidet sich S. 272 für Beibehaltung des atinava, weil die Kuppel „nicht 'ganz neu' (abhinava) hergestellt, sondern nur 'in weitem Ausmaße neu' gestaltet worden sein" könne. Daß atinava sonst nicht belegt sei, besage nichts gegen das Wort, das wohl aus der Sprache der Maurer und Baumeister stamme. Nun soll man gewiß grundsätzlich so lange wie nur möglich mit dem Überlieferten auszukommen versuchen. Wenn man aber weiß, daß die häufige Verwechslung eines t mit einem bh zu den Kennzeichen der sehr schlechten Überlieferung des Divyāvadāna gehört (vgl. Preface zur Ausgabe, S. VI), so dürfte die Wahl zwischen der Verbesserung in abhinava und der Hinnahme eines sonst unbelegten Wortes nicht schwer sein.

Übrigens könnte aber auch a t i n a v a nie etwas anderes als „überaus neu, völlig neu" bedeuten, und der Ansatz „in weitem Umfange neu" ist eine reine Willkür. Sie ist die Folge des sachlichen Widerspruchs, in den sich WELLER dadurch verwickelt, daß er eine Vergrößerung der Kuppel leugnet, obwohl er eine Erneuerung auf Grund des „a t i n a v a" zugeben muß; eine Vergrößerung der Kuppel wird ja aber natürlich unmöglich, wenn die drei im Text genannten Medhīs dem a l t e n Stūpa angehören und nicht vergrößert worden sein sollen.

WELLER schreibt S. 270: „Wie immer man sich zu dem einheitlich überlieferten a t i n a v a stellen mag, eines bleibt davon unberührt: daß nämlich der Kuppelbau erneuert wurde. Damit ist doch auch mit ausgesagt, daß von den Treppen abgesehen der Teil des Stūpa unterhalb des Kuppelbaues belassen wurde, wie König Kṣema ihn errichtet hatte. Der wurde nicht erneuert." Ich muß gestehen, daß mir dieses argumentum ex silentio: weil nicht n o c h m a l s a u s d r ü c k l i c h gesagt ist, daß a u c h der Unterbau des Stūpas erneuert wurde, kann er nicht erneuert worden sein — unbegreiflich ist und ich ihm jedenfalls keine Beweiskraft zubilligen kann. Was aber die nicht wegzuleugnende „Erneuerung" der Kuppel angeht — worin soll sie denn bestanden haben, wenn keine Vergrößerung stattfand? Einer bloßen Renovierung konnte die eben erst von König Kṣema erbaute Kuppel gewiß nicht bedürfen, und noch weniger wird man WELLER darin folgen können, daß eine „Erneuerung in beträchtlichem Ausmaße" lediglich in dem Einsetzen der Yūpayaṣṭi bestanden habe (S. 274 oben) — um so weniger, als doch der alte Bau selbstverständlich auch eine Yaṣṭi oder Yūpayaṣṭi gehabt hat.

Das bringt uns zu den schwierigen und umstrittenen Fragen, was der das Wort y ū p a y a ṣ ṭ i enthaltende Satz eigentlich besagt, ob das darin überlieferte b h ū p a s y a , für das schon die Herausgeber (mit einem „?") s t ū p a s y a vorschlugen, mit FOUCHER so zu emendieren ist und wie sich die y ū p a y a ṣ ṭ i zu der im nächsten Satze genannten y a ṣ ṭ i verhält.

Die drei Abschriften, durch deren trübes Medium wir die einzige der Ausgabe zugrunde liegende Hs. erblicken, lesen s ā y ū p a y a ṣ ṭ i r , s ā y u p a ṣ ṭ i r , s ā p a y a ṣ ṭ i r , was für das gemeinsame Original mit voller Sicherheit die LA s ā y ū p a y a ṣ ṭ i r ergibt. Das mag man, des merkwürdigen s ā wegen, für verderbt halten oder nicht; mit dem Ausdruck y ū p a y a ṣ ṭ i haben wir uns, als mit einem vermutlichen terminus

technicus, vorerst abzufinden. Ob er den gleichen Gegenstand bezeichnet wie das einfache y a ṣ ṭ i gleich darauf oder ob, wie GOMBAZ a. a. O. Bd. IV 51 f. und WELLER S. 274 glauben, beide zu unterscheiden sind, hängt von der Übersetzung des Satzes ab.

Nun wird im vorhergehenden Satz, wie ich jetzt für geklärt halten darf, die Erbauung des n e u e n, vergrößerten Aṇḍa berichtet; von diesem n e u e n Aṇḍa muß auch unser nun folgender Satz reden. Dann wäre die LA b h ū p a s y ā ṇ ḍ a m „das Aṇḍa des Königs (Kṣema)" nur zu rechtfertigen, wenn der Satz im übrigen unzweideutig die Umgestaltung, die Vergrößerung beschriebe; er spricht aber nur von etwas, das mit der Yūpayaṣṭi vorgenommen wird. Ich bin daher gegen WELLER überzeugt, daß FOUCHER die — beim Überlieferungszustand des Textes wirklich nicht besonders kühne — Korrektur in s t ū p a s y a mit Recht angenommen hat. Auffällig ist weiter die Korrelation t a t h ā v i d h a m — y a t r a. WELLERS Übersetzung „so — daß darin" ist sicher richtig, ja die einzig mögliche. Dann steht y a t r a etwa für y a d a t r a, und man darf fragen, ob nicht geradezu so zu verbessern wäre. Wie dem auch sei; unser Satz steht in der Beschreibung des Bauvorganges zwischen der Errichtung der neuen Kuppel (y ā v a d a n u - p ū r v e ṇ ā ṇ ḍ a m) und der Errichtung der Harmikā auf dieser neuen Kuppel (auf die dann noch ganz logisch die Aufrichtung der Yaṣṭi folgt). Ich glaube, daß wir unter dieser Umständen, und in Anbetracht der unverkennbaren Unbeholfenheit des Ausdrucks, den Satz so verstehen dürfen: „Und die Kuppel des Stūpas wurde so gemacht, daß darin die Yūpayaṣṭi ins Innere eingelassen war", womit nun n i c h t gemeint ist, daß tatsächlich schon eine Yūpayaṣṭi eingesetzt wurde, sondern nur, daß die zu ihrem Einsenken nötige (von FOUCHER a. a. O. S. 89 f. besprochene) Vertiefung hergestellt oder ausgespart wurde. Daß dies besonders und ausführlich erwähnt wird, ist nicht so abwegig, wie es scheinen könnte; denn wie wir etwa aus dem von FOUCHER S. 91 zitierten Bericht des Tao-yo lernen, kann die Aufrichtung der (in diesem Falle eisernen und 88 Fuß hohen!) Yaṣṭi das schwierigste technische Problem des ganzen Stūpabaues sein. Der Ausdruck y a ṣ ṭ y ā r o p a ṇ a ṃ k ṛ t a m klingt ganz so, als ob dem Verfasser ein Bravourstück dieser Art, jedenfalls aber eine schwierige und bedeutsame Operation vorgeschwebt hätte; dann aber ist es durchaus sinnvoll, daß die dem ā r o p a ṇ a vorausgehende wichtige Vorbereitung des nötigen Fundaments besonders hervorgehoben wird.

Bei der hier vorgetragenen Auffassung lösen sich alle (bei WELLER nachzulesenden) Schwierigkeiten und Widersprüche; der Terminus y ū p a y a ṣ ṭ i bezeichnet den gleichen Gegenstand wie der verkürzte Ausdruck y a ṣ ṭ i ; und es ergibt sich eine völlig klare, widerspruchsfreie, fortlaufende Baubeschreibung.

Zum Schluß darf vielleicht noch darauf hingewiesen werden, daß FOUCHER bei der Aushebung der Stelle am Anfang einen Satz zerschnitten hat. Mit t a t a s t a s y a s t ū p a s y a . . . beginnt ein Nachsatz, dessen Vordersatz lautet: y a t a s t e n a m a h ā ś r e ṣ ṭ h i n ā s a ṃ c i n t y a y a t h a i t a t s u v a r ṇ a ṃ t a t r a i v a g a r b h a s a ṃ s t h a ṃ s y ā t t a t h ā k a r t a v y a m i t i , t a t a s t a s y a s t ū p a s y a . . . t a t a ḥ wäre also eigentlich nicht mit „darauf", sondern mit „deshalb" zu übersetzen. Der Vordersatz ist so, wie er dasteht, ungrammatisch, da ein Verbum, von dem das Absolutiv s a ṃ c i n t y a abhängen könnte, fehlt. Man würde etwa erwarten t a t a s t e n a m a h ā ś r e ṣ ṭ h i n ā s a ṃ c i n t y a . . . i t i t a s y a s t ū p a s y a. Man wird wohl annehmen müssen, daß der Verfasser aus der Konstruktion gefallen ist, doch ist auch Textverderbnis natürlich möglich. Interessanter ist der Ausdruck y a t h a i t a t s u v a r ṇ a ṃ t a t r a i v a g a r b h a s a ṃ s t h a ṃ s y ā t. H. ZIMMER (K a r m a n, S. 37) übersetzt: „Danach bedachte sich der große Gildenälteste: 'Ich will den Bau so anlegen, daß das Gold seinen innersten Kern bildet'. Darauf ließ er an den vier Seiten des Kuppelbaues . . ." Das ist eine formal unanfechtbare Übersetzung, in der ich aber einen vernünftigen Sinn nicht erkennen kann; denn der Sheth will doch keineswegs sein Gold in den Stūpa einmauern lassen, sondern er will es „verbauen", d. h. es ganz zur Vergrößerung des Stūpa verwenden. Vielleicht kommt man dem wirklichen Sinn näher, wenn man sich erinnert, daß ja der Stūpa d h ā t u - g a r b h a genannt wird, „dessen g a r b h a (Foetus) der d h ā - t u (Reliquie) ist", und daß s a ṃ s t h ā „Gestalt, Form, Beschaffenheit, Natur, Wesen" heißt und am Ende eines Bahuvrīhi vom PWB z. B. mit „in der Form von — auftretend, erscheinend als" übersetzt wird. Wir dürfen den Kaufherrn also wohl so verstehen, daß er denkt: „Ich will so verfahren, daß dieses Gold die Form einer Reliquie in eben diesem (Stūpa) annimmt", d. h. er gibt dem „Verbauen" seines Geldes in dem Stūpa eine Art symbolischer Deutung, die für die Kenntnis der religiösen Anschauungen über die Stiftung von Stūpas nicht ganz ohne Interesse ist.

Die Pratyayas.

Ein Beitrag zur indischen Mathematik.

Von L. Alsdorf.

I.

Die klassische indische Metrik gebraucht die Namen der vedischen Versmaße als Sammelnamen für alle Metra einer bestimmten Silbenzahl, sodaß z. B. jedes 8-silbige Metrum *anuṣṭubh*, jedes 11-silbige *triṣṭubh*, jedes 12-silbige *jagatī* heißt usw. Innerhalb jeder dieser Gruppen gibt es 5 dann eine bestimmte Anzahl individueller, durch ein festes Schema bestimmter Versmaße: so gehören zur Gruppe *triṣṭubh* die Metra Indravajrā, Upendravajrā, Rathoddhatā, Vātormī, Śālinī u. a. m., durch deren Schemata aber natürlich bei weitem nicht alle Möglichkeiten eines elfsilbigen quanti- 10 tierenden Verses ausgeschöpft werden.

Bei der Eigenart indischen Denkens ist es da eine fast selbstverständliche, deshalb auch schon sehr früh gestellte Frage: wieviele und welche Schemata wären innerhalb einer solchen Gruppe überhaupt möglich? 15

Begünstigt wird diese Fragestellung noch durch einen andern Umstand. Zum Zwecke der Skansion werden bekanntlich alle silbischen Metra ganz schematisch in Dreisilbengruppen (*gaṇa*) abgeteilt, die mit den Buchstaben *m*, *n*, *r*, *s* usw. bezeichnet werden. Solcher Gruppen gibt es 20 acht, und es kann nicht mehr noch weniger geben, weil sich aus den zwei Größen Länge und Kürze[1]) nur acht verschiedene Dreiergruppen bilden lassen, modern mathe-

1) Im folgenden stets mit L und K abgekürzt; M = More.

matisch ausgedrückt: weil 2 Elemente zur 3. Klasse mit Wiederholung 8 Variationen ergeben. Bei diesen Dreisilbengruppen war man der Natur der Sache nach gezwungen, alle Möglichkeiten zu berücksichtigen; ganz von 5 selbst ergibt sich daraus der Wunsch, diese Schemata systematisch aufzubauen nach einer Methode, die den Einschluß aller vorhandenen, die Nichtexistenz weiterer Möglichkeiten gewährleistete.

Auch von hier aus konnte man leicht dazu gelangen, 10 für eine größere und schließlich für eine beliebige Zahl von Silben nach der Zahl der möglichen Schemata zu fragen und eine Methode für ihren systematischen Aufbau zu suchen. Hatte man eine solche systematische Tabelle dann vor sich — schon für mäßige Silbenzahlen nimmt sie ganz 15 riesige Ausmaße an — so wurde man fast zwangsläufig auf eine Reihe weiterer Probleme geführt, z. B.: wie kann man die Nummer etwa eines wirklich vorkommenden Metrums im System bestimmen, ohne erst die ganze Tabelle aufstellen und abzählen zu müssen? So kommt eins zum 20 andern; das mathematische Denken, einmal wachgeworden, grübelt immer weiter über Dinge, die mit Metrik eigentlich gar nichts mehr zu tun haben, und es entsteht die Lehre von den sogenannten „*pratyayas*", die, in ihren Grundlagen schon im Pingalachandaḥśāstra enthalten, später immer mehr 25 ausgebaut und erweitert, einen festen Bestandteil der meisten indischen Lehrbücher der Metrik bildet.

Wir beobachten hier einen Vorgang, wie er für die Geschichte mathematischen Denkens überhaupt typisch ist und sein muß. Es kann ja stets nur so sein, daß, um es 30 paradox auszudrücken, die reine Mathematik sich erst aus der angewandten entwickelt. Die euklidische Mathematik ist aus der Feldmeßkunst erwachsen; in Indien gibt der komplizierte Bau der Opferaltäre den ersten Anstoß zur Beschäftigung mit geometrischen Problemen: an irgend einem 35 Punkt entzündet sich das mathematische Denken und forscht und grübelt dann weiter aus rein mathematischem Interesse, weit hinaus über die durch den Ausgangs-Gegenstand ge-

gebenen Probleme. So ist auch die Lehre von den pratyayas zu einem förmlichen System der Kombinatorik geworden, von dem ein späterer Theoretiker wie Hemacandra selbst sagt (vgl. unten), daß es für die Metrik großenteils keine praktische Bedeutung hat. Freilich ist der entscheidende Schritt zur reinen Mathematik hier nicht getan worden; auch die späteren Erweiterungen zielen nur dahin, die Lehre von den pratyayas auf alle Einzelheiten und Teilstücke des metrischen Systems auszudehnen. So werden bei den silbischen Versmaßen besondere Regeln zur Berücksichtigung von ardhasama- und viṣama-vṛttas aufgestellt; die Prakrit-Metriker fühlten sich naturgemäß gedrängt, auch die morischen Versmaße einzubeziehen: Dinge, von denen das Piṅgalachandaḥśāstra noch nichts weiß.

Im Ganzen aber täte man der pratyaya-Lehre Unrecht, wollte man sie als ein ebenso abstruses wie zweckloses Anhängsel an die Metrik betrachten. Wir haben in ihr ein recht interessantes Kapitel indischer Mathematik vor uns, eine Sammlung zum Teil außerordentlich geistreich und geschickt gelöster Probleme, denen es wohl lohnt, einmal mathematisch auf den Grund zu gehen. Daß die vielfach geradezu verblüffenden Kunststückchen der indischen Theoretiker mehr sind als unnütze Spielereien, erhellt am besten daraus, daß auch die moderne Mathematik vielfach dieselben Aufgaben löst. Wenn z. B. ein Lehrbuch der niederen Analysis[1]) die Aufgabe stellt, den 2311. lexikographischen Komplex der Buchstaben e, h, i, l, l, m, w zu bestimmen (Lösung: „Wilhelm"), oder umgekehrt eine Methode angibt, um festzustellen, der wievielte lexikographische Komplex der Buchstaben e, h, i, l, l, m, w das Wort „Wilhelm" ist (Lösung: der 2311.), so ist dies ganz genau dasselbe, was die Inder in den beiden pratyayas *„naṣṭa"* und *„uddiṣṭa"* lehren.

Nicht alles, was unter den pratyayas behandelt wird, ist gleich interessant; vom mathematischen Standpunkt aus

1) Niedere Analysis von Prof. Dr. H. SCHUBERT (Sammlung Schubert V) Erster Teil: Kombinatorik etc., S. 4 ff.

gesehen, stellen manche Einzelheiten unfruchtbare Abwege dar: auf dieser immerhin primitiven Stufe, wo die Mathematik noch nicht zum Selbstzweck erhoben, sondern noch an einen fremden Gegenstand gebunden ist, kann das nicht 5 anders sein. Dafür ergibt sich aber z. B. bei der Untersuchung eines andern pratyayas, der von Hemacandra so genannten *Sarvaîkâdi-ga-la-kriyā*, die erstaunliche, bisher offenbar nicht beachtete Tatsache, daß Jahrhunderte vor Pascal das berühmte Pascalsche Dreieck in Indien schon 10 bekannt war. Mögen auch die spintisierenden Metriker von der tatsächlichen mathematischen Bedeutung der Zahlen, mit denen sie operierten, häufig noch keine wirkliche Kenntnis gehabt haben; mögen auch die meisten Verfahren wenigstens zunächst rein empirisch abgeleitet sein (bei manchen kann 15 man die allmähliche Verbesserung, die schärfere theoretische Fassung verfolgen): dies alles nimmt den Dingen nichts von ihrem allgemein mathematischen Interesse, und die meisten der pratyaya-Verfahren wird man nicht umhin können, als Proben der glänzenden mathematischen und be- 20 sonders algebraischen Begabung der Inder zu bewundern. Urteilt doch M. Cantor in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik" (Bd. I, 2. Aufl., S. 619 f.) schon über das Wenige und Unvollkommene, was er Webers gleich zu erwähnender Darstellung entnehmen konnte: „...... lauter 25 Dinge, welche in dieser Vollkommenheit gewiß keinem Griechen jemals bekannt waren".

Der einzige, der sich bisher mit den pratyayas befaßt hat, ist Albrecht Weber gewesen. Bei seiner Übersetzung des Pingala war er gezwungen, auch den pratyaya-Ab- 30 schnitt zu behandeln. Er tut dies sehr ausführlich auf S. 425—457 des 8. Bandes der Indischen Studien — wie auch schon vorher unter Einbeziehung der späteren Lehren Kedāras und der Vorschriften des Agnipurāṇa —, doch ist seine Darstellung sehr verbesserungs- und ergänzungsbe- 35 dürftig. Einzelnes hat er gänzlich mißverstanden, in mehreren andern Fällen gibt er selbst an, daß ihm vieles unklar geblieben sei. Auch die mathematischen Grundlagen der

geschilderten Verfahren hat er nur teilweise ganz kurz angedeutet. Und endlich geht seine Bearbeitung natürlich gar nicht ein auf die späteren Erweiterungen und Zusätze, insbesondere auf die Einbeziehung der morischen Versmaße.

Ich selbst wurde zur Beschäftigung mit den pratyayas zuerst geführt bei der Durcharbeitung von Hemacandras Chando'nuśāsana. Dieser für die Prakrit- und namentlich Apabhraṃśa-Metrik so überaus wichtige, in seiner Vollständigkeit, d. h. mit Hem.s eigenem Kommentar, erst vor einigen Jahren durch einen indischen Druck[1]) bekannt gewordenen Text widmet den pratyayas seinen ganzen letzten adhyāya. Da Hemacandras Darstellung sich durch Klarheit, systematischen Aufbau und Ausführlichkeit auszeichnet, sich somit gut zur Einführung in den Gegenstand eignet, schicke ich zur Orientierung zunächst eine vollständige Übersetzung des VII. adhyāya des Chando'nuśāsana voraus. Darauf werde ich das von WEBER bearbeitete Material Punkt für Punkt durchgehen, wobei sich Gelegenheit findet, seine Irrtümer zu berichtigen und zugleich die mathematischen Grundlagen der einzelnen pratyayas zu besprechen. Die bis dahin gewonnenen Ergebnisse gestatten dann den Versuch, den geradezu heillos verstümmelten, auch in REGNAUDS Monographie[2]) in ganz unmöglicher Form wiedergegebenen pratyaya-Abschnitt des Bhāratīya-Nāṭyaśāstra wenigstens teilweise wieder herzustellen. Hierauf folgt schließlich die Besprechung der pratyayas für morische Versmaße. Zu Hemacandras Darstellung, die ebenso wie seine Prakrit- und Apabhraṃśa-Metrik eine Sonderstellung einnimmt, treten dabei hinzu andre Quellen: Prākṛta Pingala, Dāmodaras Vāṇībūṣaṇa und als spätester, aber alles über die pratyayas jemals Erarbeitete noch einmal in größter Ausführlichkeit zusammenfassender Text der saṃvat 1602 datierte Kommentar des Bhaṭṭa Nārāyaṇa zu Kedāras Vṛttaratnākara[3]).

---

1) *„prakāśitaṃ Devakaraṇena Śreṣṭhinā Mūlacandrâtmajena“*, Bombay, Nirṇayasāgar-Press, 1912.

2) „La Métrique de Bharata“, Annales du Musée Guimet T. II.

3) Veröffentlicht in der Ausgabe des Vṛttaratnākara von VAIDYANĀTH ŚĀSTRĪ VARAKALE, Kashi Sanskrit Series 55, Benares 1927.

II.

Ich gebe nun zunächst den VII. adhyāya von Hemacandras Chando'nuśāsana in der Form wieder, daß ich die sūtras übersetze und aufgrund des Kommentars zu vollständigen Sätzen ausgestalte. Statt einer wörtlichen Übersetzung des Kommentars jedoch lasse ich aus Zweckmäßigkeitsgründen darauf folgen eine freie, möglichst knappe und klare Darstellung, die aber freilich den Anspruch erhebt, Hemacandras Lehren richtig und vollständig wiederzugeben; Zusätze, Erläuterungen und Zwischenbemerkungen von mir stehen in eckigen Klammern.

---

1. *atha prastārâdayaḥ ṣaṭ pratyayāḥ.*

„Es folgen nun die sechs *pratyayas*, nämlich *prastāra* usw." Der Kommentar erklärt *prastāra* als „*vṛttānāṃ vistarato vinyāsaḥ*" und zitiert folgende Aufzählung:

„*prastāro* (1), *naṣṭam* (2), *uddiṣṭaṃ* (3), *sarvaîkâdi-ga-la-kriyā* (4), *saṃkhyā* (5) *caîvâdhvayogaś* (6) *ca: ṣaḍ ete pratyayāḥ smṛtāḥ.*"

2. *prāk-kalpâdya-go 'dho laḥ; param: upari samaṃ, prāk pūrvavidhir; iti samaya-bhedakṛd-varjaṃ prastāraḥ.*

„(Man verwandle immer) die erste Länge der vorhergehenden Form in der folgenden (Form) in eine Kürze; von den übrigen (Silben bleiben) die (auf die verwandelte Länge) folgenden unverändert, die (ihr) vorhergehenden (nehmen) ihre ursprüngliche Gestalt (wieder an); so entsteht unter Vermeidung von (Formen), die die Gesetze (des betr. Metrums) verletzen, der *prastāra*".

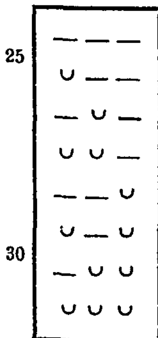


Fig. 1.

Beim *samavṛtta* beginnt man, indem man für alle Silben des Pāda Längen einsetzt, also z. B. für den dreisilbigen Pāda — — —. Nun wird die 1. L verwandelt, die folgenden Silben bleiben unverändert: ∪ — —. Von dieser Form wird wieder die 1. L verwandelt, die folgende Silbe bleibt unverändert: die vorhergehende aber nimmt die ursprüng-

liche Gestalt an, d. h. die, die sie in der Ausgangs-Form (*prathama-vikalpe*) hatte. [praktisch gesprochen: vor die verwandelte Silbe werden stets Längen geschrieben.] U. s. w.

Beim *ardhasamavṛtta* muß das Verfahren auf die Halbstrophe ausgedehnt werden. Angenommen, sie bestehe aus 2 Pādas zu je 2 Silben, so ergibt sich der in Fig. 2 dargestellte *prastāra*. Von dessen Formen verletzten aber

Nr.	Fig. 2		Nr.	Fig. 3
1	— —	— —	1	— — — — — — — —
	◡ —	— —	18	◡ — — — ◡ — — —
	— ◡	— —	35	— ◡ — — — ◡ — —
	◡ ◡	— —	52	◡ ◡ — — ◡ ◡ — —
	— —	◡ —	69	— — ◡ — — — ◡ —
6	◡ —	◡ —	86	◡ — ◡ — ◡ — ◡ —
	— ◡	◡ —	103	— ◡ ◡ — — ◡ ◡ —
	◡ ◡	◡ —	120	◡ ◡ ◡ — ◡ ◡ ◡ —
	— —	— ◡	137	— — — ◡ — — — ◡
	◡ —	— ◡	154	◡ — — ◡ ◡ — — ◡
11	— ◡	— ◡	171	— ◡ — ◡ — ◡ — ◡
	◡ ◡	— ◡	188	◡ ◡ — ◡ ◡ ◡ — ◡
	— —	◡ ◡	205	— — ◡ ◡ — — ◡ ◡
	◡ —	◡ ◡	222	◡ — ◡ ◡ ◡ — ◡ ◡
	— ◡	◡ ◡	239	— ◡ ◡ ◡ — ◡ ◡ ◡
16	◡ ◡	◡ ◡	256	◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡ ◡

Fig. 2. Fig. 3.

Nr. 1, 6, 11 und 16 das Grundgesetz des *ardhasamavṛtta*, daß die beiden Pādas jeder Strophenhälfte ungleich sein müssen. Als „*samaya-bheda-kṛt*" scheiden sie daher aus.

Beim *viṣamavṛtta* muß die ganze Strophe behandelt werden. Besteht sie z. B. aus 4 Pādas zu je 2 Silben, so hat man zu beginnen mit — —/— —//— —/— — und erhält bei Durchführung des Verfahrens 256 Formen. Von diesen müssen als nicht viṣama alle ausscheiden, die gleiche Strophenviertel oder -hälften ergeben. Es sind dies, wie es der Kommentar ausdrückt, die erste und von der zweiten ab bis zum Schluß jede 17., d. h. also Nr. 1, 18, 35, 52, 69 etc.

bis 256. Insgesamt 16 Formen, von denen wieder 4, nämlich die 1., 6., 11. und 16., *samavṛtta* sind; die übrigen sind *ardhasama* (vgl. die dem Kommentar entnommene Figur 3)[1].

Das geschilderte Verfahren wird nun in etwas gewaltsamer Weise auch auf die *mātrāvṛttas* ausgedehnt. Als Beispiel dient die *āryā*.

Man beginnt auch hier mit lauter Längen, die 1. L des 1. Gaṇa wird verkürzt, alle folgenden L bleiben. Nach der Regel „*prāk pūrvavidhi*" muß die Anzahl der Moren im 1. Gaṇa gewahrt werden, also muß vorn eine More ergänzt werden („*ekā mātrā prāk nyasanīyā*"). Nun wird die 2. L des 1. Gaṇa verkürzt (vgl. Fig. 4), die vorher durch Verwandlung gewonnene K muß wieder L werden. Es ergibt

1	— —	— —	
2	(⏑)⏑ —	— —	
3	— (⏑) ⏑	— —	
4	(⏑)⏑⏑⏑	— —	
5	— —	(⏑)⏑ —	— — . . . .
6	⏑⏑ —	⏑⏑ —	— — . . . .
7	— ⏑⏑	⏑⏑ —	— — . . . .
8	⏑⏑⏑⏑	⏑⏑ —	— — . . . .
9	— —	⏑ — ⏑	— — . . . .

Fig. 4.

Gaṇa	Formen
1	4
2	5 × 4 = 20
3	4 × 20 = 80
4	5 × 80 = 400
5	4 × 400 = 1600
6	2 × 1600 = 3200
7	4 × 3200 = 12800
8	1 × 12800 = 12800

Fig. 5.

sich also für den 1. Gaṇa — ⏑. Da die Auffüllung ⏑ — ⏑ gegen die Regel verstoßen würde, daß in ungeraden Gaṇas kein Amphibrachys stehen darf (*samayabheda*), muß der 1. Gaṇa in Fall 3 die Form — ⏑⏑ annehmen. Nun wird die 1. L verwandelt, alles folgende bleibt, also ⏑⏑⏑/— —/. . . . . . .; die einzig mögliche Auffüllung ergibt ⏑⏑⏑⏑/— —/. . . . . . .

Jetzt ist die 1. L des 2. Gaṇa zu verwandeln. Nach

1) Die weiter unten noch folgenden Tabellen sind, wenn nichts andres bemerkt, zur besseren Übersicht von mir zugefügt.

dem bei Fall 1 angewandten Verfahren ergibt sich für den 2. Gaṇa ◡◡—. Zugleich muß aber der 1. in —— zurückverwandelt werden. Da nun wieder die 1. überhaupt vorhandene Länge, also die 1. des 1. Gaṇa, zu verwandeln ist, durchläuft in den Fällen 6—8 der 1. Gaṇa nochmals die 5 Formen 2—4, bloß daß der 2. Gaṇa die Form ◡◡— statt —— hat.

Bei Fall 9 ist die 2. Länge des 2. Gaṇa zu verwandeln. Da der 2. Gaṇa ein Amphibrachys sein darf, wird aus ◡◡— diesmal im Gegensatz zu Fall 3 ◡—◡. Der 1. Gaṇa wird 10 gleichzeitig in —— zurückverwandelt und durchläuft nun mit Amphibrachys als zweiten Gaṇa seine vier Formen usw. usw.

Da nun der 2. und 4. Gaṇa je 5, der 3., 5. und 7. je 4, der 6. 2 Formen (◡⏓◡) haben kann, die anceps-Silbe des 8. aber immer als Länge gerechnet wird, sodaß er nur eine 15 Form hat, ergibt sich für die erste Hälfte der āryā die von mir in die Tabelle Fig. 5 zusammengefaßte Berechnung.

[Setzt man, was der Kommentar nicht tut, das Verfahren für die zweite Zeile der āryā fort, so kommt man für die ganze Strophe auf 81,920,000 Formen.] 20

Entsprechend ist bei allen übrigen mātrāvṛttas zu verfahren.

Eine zweite Art des prastāra für samavṛttas lehrt das folgende Sūtra:

3. *g-lāv adho 'dho, dvir dvir ataḥ.* 25

„(Man schreibe) je eine L und K (immer abwechselnd) untereinander, sodann (in jeder folgenden Kolumne) immer je die doppelte (Anzahl)".

D. h. in die erste Kolumne (*paṅkti*) kommt immer abwechselnd je eine L und K, in die zweite immer ab- 30 wechselnd ⚌, ◡◡, in die dritte immer abwechselnd ☰, ◡◡◡ usw., bis die Zahl der möglichen Fälle erreicht ist (*yāvat saṃkhyā-parimāṇam*). Bei 3 Silben sind 8 Fälle möglich, und es ergibt sich dieselbe Tabelle wie beim ersten prastāra, nämlich Fig. 1. 35

[Angesichts der durch den prastāra entwickelten Tabellen mit ihrer bei größerer Silbenzahl oder bei Metren

wie der āryā ins Unermeßliche anwachsenden Zahl von Formen ergeben sich nun zwei Probleme. Wie kann man, ohne erst den ganzen prastāra entwickeln zu müssen, angeben: 1) welches die Form einer beliebigen Nummer in 5 der Reihe des prastāra ist, 2) umgekehrt, welche Nummer in der Reihe eine beliebige Form hat. Die unbekannte Form einer gegebenen Nummer heißt „*naṣṭa-vṛtta*“, eine angegebene Form, deren Nummer gesucht werden soll, „*uddiṣṭa-vṛtta*“.]

10 4. *naṣṭâṅkasya dale laḥ, saîkasya gaḥ.*

„(Fortgesetzte) Halbierung der Nummer der gesuchten Form ergibt (wenn die Teilung aufgeht) eine K, (wenn sie nicht aufgeht, ergibt Halbierung) der um eins vermehrten (Zahl) eine L“.

15 Man teile die angegebene Nummer durch 2. Geht die Teilung auf, so notiert man eine Kürze; ist die Zahl aber ungerade, so addiert man vor der Teilung eins und notiert eine Länge. Das Ergebnis teilt man wieder durch 2 und setzt das Verfahren so lange fort, bis die gesuchte Silben- 20 zahl erreicht ist.

Beispiel: Gesucht die 5. Form des 3-silbigen pāda. $5:2$ geht nicht auf, ergibt also L. $(5+1):2 = 3$. $3:2$ geht nicht auf, $=$ L. $(3+1):2 = 2$. $2:2$ geht auf, $=$ K. Die gesuchte Form lautet also — — ◡. [Die Teilung kann 25 beliebig fortgesetzt werden, indem zu 1 immer wieder 1 addiert und dann $2:2$ geteilt wird; er ergeben sich dann, sobald einmal die 1 erreicht ist, lauter Längen.]

Bei mātrāvṛttas ist das Verfahren folgendes:

5. *naṣṭâṅke gaṇair hṛte śeṣa-saṃkhyo gaṇo deyo, rāśi-śeṣe* 30 *labdhaṃ saîkam.*

„Man teile die Nummer der gesuchten Form (der Reihe nach) durch die (Anzahlen der möglichen Formen der einzelnen) Gaṇas und setze (nach jeder Teilung) einen Gaṇa an (mit) der(jenigen seiner möglichen Formen, 35 die unter diesen) als Nummer den Rest aus der Teilung hat [wobei bei aufgehender Teilung der Divisor als Rest gerechnet wird]; bleibt (bei der Teilung) von der Zahl ein

Rest, so ist das Resultat (vor der nächsten Teilung) um 1 zu vermehren".

Der Kommentar führt folgendes Beispiel durch, das ich zur besseren Übersicht in eine Tabelle zusammenfasse:

Welche Form hat die āryā Nr. 12121212? 5

Gaṇa Nr.	mögl. Formen					
a 1	12121212 : 4 =	3030303	Rest 4,	1. Gaṇa	Form IV	= ◡◡◡◡
2	3030303 : 5 =	606060	„ 3,	2. „	„ III	= ◡–◡
3	(606060 + 1) : 4 =	151515	„ 1,	3. „	„ I	= – –
4	(151515 + 1) : 5 =	30303	„ 1,	4. „	„ I	= – –
5	(30303 + 1) : 4 =	7576	„ 4,	5. „	„ IV	= ◡◡◡◡
6	7576 : 2 =	3788	„ 2,	6. „	„ II	= ◡◡◡◡
7	3788 : 4 =	947	„ 4,	7. „	„ IV	= ◡◡◡◡
b 1	947 : 4 =	236	„ 3,	1. „	„ III	= –◡◡
2	(236 + 1) : 5 =	47	„ 2,	2. „	„ II	= ◡◡–
3	(47) + 1) : 4 =	12	„ 4,	3. „	„ IV	= ◡◡◡◡
4	12 : 5 =	2	„ 2,	4. „	„ II	= ◡◡–
5	(2 + 1) : 4 =	0	„ 3,	5. „	„ III	= –◡◡
7	(0 + 1) : 4 =	0	„ 1,	7. „	„ I	= – –

Die gesuchte Form lautet also:

◡◡◡◡ | ◡–◡ | – – | – – | ◡◡◡◡ | ◡◡◡◡ | ◡◡◡◡ | –
– ◡◡ | ◡◡– | ◡◡◡◡ | ◡◡– | –◡◡ | ◡ | – – | –

Zu diesem Verfahren zitiert Hemacandra seine Quelle:

„*naṣṭânke prathamaṃ bhakte gaṇânkaiś catur-ādikaiḥ* 10
śeṣa-saṃkhyo gaṇo deyo, labdhaṃ kuryāt sa-rūpakam[1]); 1
punar bhajet, punar labdhaṃ sa-rūpaṃ; śeṣa-saṃkhyayā
gaṇān dadyād gate śeṣe gāthāyāḥ prāk gaṇa-kramaḥ. 2

6. *uddiṣṭe 'ntyāl lād dvir, g: ekaṃ tyajet*[2]).

„In dem angegebenen (Schema) wird, mit der letzten 15 Kürze beginnend, (nach vorn zu für jede Silbe) mit 2 multipliziert; bei einer Länge ziehe man eins ab".

Da man, um überhaupt verdoppeln zu können, notwendig irgend eine Zahl einsetzen muß, jedoch kein Grund besteht, diese Zahl größer als 1 anzunehmen[3]), setzt man 20 für die letzte Kürze eine 1 an, die mit 2 multipliziert 2

1) Lesarten Nārāyaṇas (zu Vṛttaratn. II, 2): 1a *prathame.* 1b *jñeyo.*
2) Wahrscheinlich zu verbessern in: „*gy ekaṃ tyajet*".
3) Über diese Begründung vgl. unten S. 123.

ergibt. Es ist nun z. B. bei dem [als Beispiel für *naṣṭa* erhaltenen] Schema ‿— — ‿ so zu verfahren: 1) K; 1 × 2 = 2. 2) L; 2 × 2 − 1 = 3. 3) L; 2 × 3 − 1 = 5, d. h. das Schema ist Nr. 5 im Dreisilben-prastāra. [Hätte die zu be-
5 stimmende Form z. B. ‿— — — ‿ gelautet, so wäre fortzufahren gewesen: 4) L; 2 × 5 − 1 = 9. 5) K; 2 × 9 = 18, d. h. ‿— — — ‿ ist Nr. 18 im 5-Silben-prastāra.]

Für die mātrāvṛttas lautet die Regel:

7. *ādyam antyena hataṃ vy-adhastanam.*

10 „Man multipliziere (die Zahl der möglichen Formen des) letzten (Gaṇa der Reihe nach) mit (den Zahlen der möglichen Formen jedes) vorhergehenden (Gaṇas und) subtrahiere (jedesmal von dem Produkt die Zahl der auf die tatsächliche Form des betr. Gaṇa in seinem Schema) noch
15 folgenden (Formen)."

Gesucht wird z. B. die Nummer der āryā:

„sa jayati Kumārapālaḥ śrīmān avani-pati-śata-vinuta-caraṇaḥ nirmala-yaśasā dhavalita-bhuvanaś cakradhara-tulyañjāḥ",

[d. h. eine Strophe der vorhin beim naṣṭa als Ergebnis er-
20 haltenen Form, die man zum folgenden vergleiche.]

Das Verfahren ergibt folgende Rechnung:

Gaṇa	mögl. Formen	hat Form Nr.	also folgen noch Formen		
b 8	1	1	—		
7	4	1	3	1 × 4 − 3 =	1
6	1	1	0	1 × 1 − 0 =	1
5	4	3	1	1 × 4 − 1 =	3
4	5	2	3	3 × 5 − 3 =	12
3	4	4	0	12 × 4 − 0 =	48
2	5	2	3	48 × 5 − 3 =	237
1	4	3	1	237 × 4 − 1 =	947
a 8	1	1	0	947 × 1 − 0 =	947
7	4	4	0	947 × 4 − 0 =	3788
6	2	2	0	3788 × 2 − 0 =	7576
5	4	4	0	7576 × 4 − 0 =	30304
4	5	1	4	30304 × 5 − 4 =	151516
3	4	1	3	151516 × 4 − 3 =	606061
2	5	3	2	606061 × 5 − 2 =	3030303
1	4	4	0	3030303 × 4 − 0 =	12121212

Die gegebene āryā hat die Form Nr. 12121212; [die Probe auf das Exempel des naṣṭa stimmt also.]

Auch diesmal zitiert Hemacandra seine Quelle:

„gaṇān uddiṣṭa-gāthāyāḥ saṃsthāpya tad-adho likhet
catuṣ-pancâdikāṃ saṃkhyāṃ sthāna-sthānôcitāṃ tataḥ. 1
hatvā hatvâdyam antyena côparistha-gaṇād adhaḥ
pṛthag dhṛta[1]*-gaṇebhyo 'tha gaṇa-saṃkhyāṃ vikalpayet;* 2
hatādd hāryôcitā[2] *tāvad, yāvad ādyânka-saṃbhavaḥ:*
tat-saṃkhyām uddiśed gāthām uddiṣṭa-pratyaye budhaḥ." 3

[Die verschiedenen Formen des prastāra lassen sich nach folgendem Gesichtspunkt in Gruppen zusammenfassen: Formen mit lauter L; mit lauter K; mit einer L und sonst nur K; mit einer K und sonst nur L; mit 2, 3 usw. L (bezw. K) und sonst nur K (bezw. L). Die zahlenmäßigen Verhältnisse dieser Gruppen für eine beliebige Silbenzahl festzustellen, wieder ohne daß man erst den prastāra entwickeln müßte, lehrt der 4. pratyaya:]

8. *varṇa-samān ekakān saîkān upary upari kṣipet muktvântyaṃ: sarvaîkâdi-ga-la-kriyā.*

„(Man schreibe) soviel Einsen wie Silben da sind und noch eine mehr (untereinander und) addiere immer die untere zur nächstoberen, unter Auslassung der letzten: (dies ergibt) die Darstellung der (Formgruppen) mit lauter, einer usw. L bezw. K."

[Man beginnt also z.B. bei 4 Silben mit 5 Einsen (Fig. 6). Von diesen wird die unterste zur nächstoberen addiert = 2; diese 2 + die nächste 1 = 3. Diese 3 + die nächste 1 = 4; zur nächsten 1 darf als letzter nicht mehr addiert werden. So ergibt sich die zweite Reihe: 1, 2, 3, 4 (vgl. Figur). Diese wird wieder nach demselben Verfahren behandelt, und es ergibt sich: 1; 1 + 2 = 3;

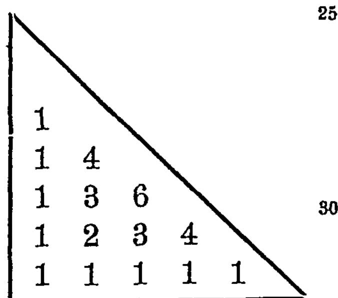


Fig. 6.

1) Lesart Nārāyaṇas (zu Vṛttaratn. II, 2): *ghāta*.
2) So richtig Nārāyaṇa; Hem. liest *hatādvāryo°*.

3 + 3 = 6. Zur 4 darf als letzter Zahl nicht mehr addiert werden. So kommt schließlich Fig. 6 zustande. Die die Hypotenuse dieses Dreiecks bildenden Zahlen geben der Reihe nach an die Anzahl der Formen mit: 4 L, 0 K (eine 5 Form); 3 L, 1 K (4 Formen); 2 L, 2 K (6); 1 L, 3 K (4); 0 L, 4 K (1).]

Hemacandra selbst gibt im Kommentar das Verfahren etwas anders an. Er führt für jede Reihe nur eine einzige Addition aus und bildet auf diese Weise die folgenden 10 Zahlenreihen:

1	1	1	1	1	1	1
1	1	1	4	4	4	4
1	1	3	3	3	6	6
1	2	2	2	3	3	4
1	1	1	1	1	1	1

Fig. 7.

Er kommt zwar auch so zum Ziele, indem die letzte Kolumne die gesuchte Reihe ergibt; aber seine Methode stimmt nicht ganz 15 zum Texte des Sūtra, genauer gesagt, sie läßt sich nicht vollständig daraus ablesen. Denn nach dem Sūtra ist nicht zu verstehen, warum bei der 6. Reihe von Fig. 7 nun die 4, bei der 7. die 6 als *„antya“* 20 gilt, wozu nicht mehr addiert werden darf; überhaupt ist nicht einzusehn, warum bei Reihe 4 und 5 die oberen Einsen, bei 6 und 7 die 1 und 4 nochmal gesetzt werden. Hemacandra hat also offenbar das von mir nach Kedāra geschilderte Verfahren modifiziert, dem aber das Sūtra nicht ge-25 nügend angepaßt — oder er hat seine Quelle mißverstanden.

Beim *ardhasamavṛtta* müssen wie beim prastāra eine Reihe von Formen ausgeschieden werden. Faßt man z. B. die eben behandelte Reihe von 4 Silben als *ardhasama*-Halbstrophe auf, so sind (vgl. oben) die Fälle 1, 6, 11, 16 30 des prastāra auszuscheiden und es bleiben übrig: 4 Formen mit 1 K, 3 L; 4 mit 2 K, 2 L; 4 mit 3 K, 1 L.

Entsprechend ist ein *viṣamavṛtta* von 4 × 2 Silben wie ein *samavṛtta* von 8 Silben zu behandeln unter Ausscheidung der dem *viṣama*-Prinzip widersprechenden Fälle. 35 Es lautet daher die sarvaîkâdiga-la-kriyā für 8 Silben

	8 L	7 L, 1 K	6 L, 2 K	5 L, 3 K	4 L, 4 K	3 L, 5 K	2 L, 6 K	1 L, 7 K	8 K
samavṛtta	1	8	28	56	70	56	28	8	1
viṣamavṛtta		8	24	56	64	56	24	8	

[Hemacandra gibt im Kommentar nur summarisch für die achtsilbige Reihe *viṣamavṛtta* die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā 8, 26, 53, 66, 53, 26, 8 an ohne Mitteilung einer Methode, nach der man theoretisch berechnen könnte, wieviel von jedem Glied der *sama*-Reihe abzuziehen ist. Es ist aber 5 klar, daß zunächst die Formen aus lauter L und K ausscheiden, und daß weiter alle Formen, die aus ungeraden Anzahlen von L und K zusammengesetzt sind, weder *sama* noch *ardhasama* sein können. Die Abzüge betreffen also lediglich noch die Gruppen 6 + 2, 4 + 4, 2 + 6. Bei der 10 ersten und letzten sind je 4, bei der mittleren 6 Formen abzuziehen. Hemacandras Zahlen — jedenfalls so, wie sie der mir vorliegende Druck wiedergibt — müssen also falsch sein.]

Auch die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā wird auf die mātrāvṛttas 15 angewandt:

9. *ādya-bhedān adho 'dho nyaysa parair hatvâgre kṣipet.*

„Man schreibe die Arten des ersten (Gaṇa) untereinander, multipliziere sie mit denen des zweiten (nach dem Prinzip der schließenden Torflügel) und addiere die resul- 20 tierenden Reihen (und so fort)."

Aus dem Kommentar ergibt sich folgendes:

Die „Arten" des ersten Gaṇa sind: keine K (— —, = 1), 2 K (◡◡— und —◡◡, = 2) und 4 K (◡◡◡◡, = 1). Die diesen Arten entsprechenden Zahlen 1. 2. 1. schreibe man 25 untereinander, daneben in eine zweite senkrechte Reihe nach dem Prinzip der schließenden Torflügel (*kapāṭa-sandhi-kramеṇa*, d. h. so wie der schließende Torflügel nur mit dem Rande auf den andern übergreift) die Zahlen für den 2. Gaṇa, wo sie (wegen Hinzukommens von ◡—◡) 1, 3. 1. 30 lauten. Die erste Reihe wird mit jedem einzelnen Glied der zweiten nach dem *kapāṭa-sandhi*-Prinzip multipliziert (vgl. Fig. 8), die drei entstehenden Reihen addiert. Neben

die resultierende Reihe kommen für den 3. Gaṇa wieder die Zahlen 1. 2. 1. und es wird wie eben multipliziert und addiert. Für den 4. Gaṇa lautet die Multiplikatorreihe wieder 1. 3. 1, usw. usw.

5 Bis zum 4. Gaṇa (nur so weit führt der Kommentar das Verfahren durch) ergibt sich also die folgende Rechnung:

I II							III					IV			
1		1			1		1			1		1			1
2		2	3		5		5	2		7		7	3		10
1×1=1			6	1	8		8	10	1	19		19	21	1	41
	3		3	2	5		5	16	5	26		26	57	7	90
	1			1	1×1=1			10	8	19		19	78	19	116 ....
						2		2	5	7		7	57	26	90
						1			1	1×1=1			21	19	41
											3		3	7	10
											1			1	1

Fig. 8.

[Die zuletzt gefundene Reihe gibt die Formgruppen für 4 Gaṇas an. Da die Anzahl der K vermöge des Baues der Gaṇas nur gerade sein kann, wächst für jede Zahl der Reihe 10 die Zahl der K um 2, d. h. es gibt eine Form mit 0 K (wo also alle 4 Gaṇas nur aus L bestehen), 10 Formen mit 2 K, 41 mit 4, 90 mit 6, 116 mit 8 .... und eine mit 16, d. h. lauter K. — Dieses Verfahren fehlt bei Nārāyaṇa, der sich auf saṃkhyā, naṣṭa und uddiṣṭa der āryā beschränkt.]

15 Jetzt erst wird die Frage aufgeworfen: wie kann man ohne Abzählen die Anzahl (*saṃkhyā*) der möglichen Formen eines beliebigen Metrums bestimmen? Dazu gibt es zwei Methoden:

10. *te piṇḍitāḥ saṃkhyā.*

20 „Die Summe dieser (Zahlen) ist die Anzahl (aller möglichen Formen)".

Selbstverständlich kann man bei allen Metren die Anzahl aller möglichen Formen einfach durch Addition der Gruppenzahlen der sarvaîkâdi-ga-la-kriyā bestimmen.

25 Kürzer und praktischer ist das zweite Verfahren:

11. *varṇa-sama-dvika-hatiḥ samasya.*

„Bei *samavṛttas* (ist die Anzahl der möglichen Formen) gleich der der Anzahl der Silben entsprechenden Potenz von zwei (wörtlich: ergibt sich .... durch miteinander Multiplizieren der der Anzahl der Silben entsprechenden Anzahl von Zweien)." 5

Beispiele des Kommentars:

Uktā	1 Silbe	2 Formen
Atyuktā	2 Silben	$2 \times 2 = 4$ Formen
	usw. bis	
Utkṛti	26 Silben	$2^{26} = 67108864$ Formen.

10

12. *te dviguṇā dvi-hīnāḥ sarve.*

„Multipliziert man diese (Zahl) mit 2 und zieht 2 ab, so erhält man die Summe aller Formen (aller Metra von 1 Silbe bis zu der in Rede stehenden Silbenzahl)." 15

So ist die Summe aller Formen von Uktā bis Utkṛti $= 2^{26} . 2 - 2 = 134217726$; von Uktā bis Gāyatrī (6 Silben) $= 2^6 . 2 - 2 = 126$.

13. *sama-kṛti rāśy-ūnā ardhasamasya,* 14. *tat-kṛtir viṣamasya.*

„(Bei gleichbleibender Silbenzahl der pādaṣ ist die An- 20 zahl der möglichen Formen) des *ardhasamavṛtta* gleich dem Quadrat der *samavṛtta*-Formen minus ihrer Anzahl, für das *viṣamavṛtta* gleich dem Quadrat dieses (Quadrates minus der Anzahl der *sama-* und *ardhasama*-Formen)."

Z. B. beim 4-silbigen pāda ist die *samavṛtta-saṃkhyā* 25 $2^4 = 16$. Beim *ardhasama* muß, wie oben gezeigt, der prastāra sich auf 8 Silben erstrecken, also ist die saṃkhyā 2^8 oder anders geschrieben $(2^4)^2$, Davon sind die *sama*-Formen (2^4) abzuziehen; man erhält also für das *ardhasamavṛtta* $(2^4)^2 - 2^4 = 16^2 - 16 = 256 - 16 = 240$. Beim *viṣamavṛtta* 30 muß der prastāra in diesem Falle auf 16 Silben ausgedehnt werden, also ist die saṃkhyā $= 2^{16} = (16^2)^2$. Davon sind abzuziehen die 16 *sama-* und 240 *ardhasama*-Formen, also $(16^2)^2 - 16 - 240 = 256^2 - 256 = 65280$.

15. *vikalpa-hatir mātrāvṛttānām.* 35

„Bei *mātrāvṛttas* (erhält man die saṃkhyā durch) Multiplikation der Variation(szahlen der einzelnen Gaṇas).

Dies ist schon anläßlich des prastāra am Beispiel der āryā gezeigt worden.

Es folgt nun noch eine allgemeine Methode zur Berechnung der Zahl der möglichen Formen eines Gaṇa von bestimmter Morenzahl. Diese gibt das folgende Sūtra:

16. *ankântyôpāntya-yogaḥ pare pare mātrāṇām.*

„(Die Anzahlen der möglichen Formen der Gaṇas) von (1, 2, 3 usw.) Moren[1]) (bilden) eine Reihe, in der jedes folgende Glied gleich der Summe der beiden vorhergehenden ist."

Der Kommentar bildet die Reihe bis zum 8. Glied, d. h. bis zum Gaṇa von 8 Moren:

Morenzahl:	1	2	3	4	5	6	7	8
			1+2	2+3	3+5	5+8	8+13	13+21
Anzahl d. mögl. Formen:	1	2	3	5	8	13	21	34

Ganz kurz wird endlich der sechste pratyaya abgetan:

17. *dvi-ghnân-ekâdhvayogaḥ.*

„Das Maß des (zur Niederschrift des prastāra benötigten) Raumes beträgt das Doppelte (der saṃkhyā) minus eins."

Ein *samavṛtta* von 3-silbigen pādas hat 8 Formen. Will man diese zeilenweise untereinanderschreiben, und rechnet man je ein *angula* für jede Zeile und für jeden Zwischenraum zwischen zwei Zeilen, so braucht man $2 \times 8 - 1 = 15$ *angulas* [nämlich 8 Zeilen und 7 Zwischenräume].

Darauf macht Hemacandra noch folgende Schlußbemerkung:

„*iha ca prastāra-saṃkhyayor evopayogo; naṣṭâdayas trayaś citramātram. adhvayogas tu puruṣêcchânuvidhāyitvenâniyato, na ca kṣetraniyame phalam asti: iti nirupayogaḥ. pūrvâcāryânusaraṇāt tv asmābhir uktaḥ.*"

„Unter diesen *pratyayas* sind *prastāra* und *saṃkhya* von praktischem Wert; *naṣṭa, uddiṣṭa* und *sarvaîkâdi-gi-la-kriyā*

1) „*mātrāṇām*" ist, wie die folgenden „*trimātra, caturmātra*" etc. des Kommentars zeigen, als Bahuvrīhi ohne Vorderglied zu verstehen; das Vorderglied müßte eine unbestimmte Zahl sein (wir würden sagen „*n*"), für die, wie man sieht, ein Ausdruck noch nicht vorhanden ist. Die hier vorliegende Art, ihn zu umgehen, ist nicht uninteressant.

sind lediglich Kuriositäten [1]). Der *adhvayoga* aber ist, weil er dem Belieben des Einzelnen weiten Spielraum läßt, nicht fest bestimmbar [2]), auch hat die Bestimmung des Raumes gar keinen Zweck: daher ist er ohne praktischen Wert. Wir bringen ihn aber, um den alten Lehrern zu folgen.“ 5
(Schluß des Werkes.)

III.

Der Vers, in dem Hemacandra zu Beginn des Adhyāya die pratyayas aufzählt, steht fast gleichlautend bei Kedāra (VI, 1):

prastāro, naṣṭam, uddiṣṭaṃ, eka-dvy-ādi-la-ga-kriyā,
saṃkhyānam adhvayogaś ca: ṣaḍ ete pratyayāḥ smṛtāḥ. 10

Die Abweichungen sind sachlich bedeutungslos; Gründe für die Priorität der einen oder andern Fassung werden sich kaum beibringen lassen. Die von Hemacandra gebotene Zahl und Reihenfolge der pratyayas ist also offenbar die später allgemein feststehende. Dagegen weicht die älteste 15 Darstellung der Lehre im Pingalachandaḥśāstra nicht nur in der Reihenfolge teilweise ab, sondern weist auch noch andre Indizien auf, die stellenweise einen Einblick in die Entstehung des klassischen Systems gewähren, das andrerseits Pingalas Kommentator Halāyudha auch wieder als 20 selbstverständlich annimmt und in Pingalas Text hineininterpretiert.

Die drei ersten pratyayas Hemacandras erscheinen auch bei Pingala in derselben Reihenfolge: *prastāra, naṣṭa, uddiṣṭa.*

Den prastāra behandeln die folgenden vier Sūtren 25 (8, 20—23): *„dvikau g-lau; miśrau ca; pṛthag lā miśrāḥ; vasavas trikāḥ“* Nach Halāyudhas von Weber richtig wieder-

1) Noch schärfer urteilt Gangādāsa, vgl. unten S. 137 Anm. 1.

2) Halāyudha: *„so 'tyalpatvāt puruṣecchânuvidhāyitvenâniyatatvāc ca nôktaḥ“*. — Webers Übersetzung (S. 434) ... „wegen der vielfachen Differenz der Leute zu unbestimmt sei“ ist ungenau; gemeint ist einfach: der eine schreibt groß, der andre klein, der eine weit, der andre eng; daher bleibt trotz Berechnung der Zeilenzahl der wirklich gebrauchte Raum ganz unbestimmt.

gegebener Erklärung besagt dies: Man schreibe eine L hin und darunter eine K, darunter noch einmal dasselbe, dazwischen zur Deutlichkeit (*vispaṣṭârtham*) eine Trennungslinie, also: $\frac{\overset{-}{\smile}}{\underset{\smile}{-}}$. Daneben kommen in eine zweite Kolumne je 2 L, 2 K, und die trennende Linie wird weggewischt: $\begin{smallmatrix} - & - \\ \smile & - \\ - & \smile \\ \smile & \smile \end{smallmatrix}$. Diese ganze Figur wird nun wieder zweimal, durch eine Linie getrennt, untereinandergesetzt; daneben kommen in eine dritte Kolumne je 4 L, 4 K; die trennende Linie wird weggewischt, und man erhält genau den oben in Fig. 1 dargestellten prastāra für 3 Silben, es ergeben sich „*vasavas trikāḥ*", 8 Dreiergruppen, die 8 Dreiergrupen, die zur Skansion aller silbischen Versmaße verwandt werden. Das Verfahren in gleicher Weise fortsetzend erhält man dann 16 Kombinationen von 4 Silben, 32 von 5, 64 von 6 usw.

Das hier zugrunde liegende Bildungsprinzip ist genau dasselbe, mit dem auch die moderne Mathematik arbeitet. Es läßt sich etwa so formulieren: Für die 1. Silbe bestehen 2 Möglichkeiten: L und K. Da auf beide L und auf beide K folgen kann, ergeben sich für 2 Silben $2 \times 2 = 4$ Möglichkeiten. Auf jede dieser 4 Formen kann wieder L sowohl als K folgen, sodaß man für 3 Silben $2 \times 4 = 8$ Kombinationen erhält. Indem so immer alle Möglichkeiten für eine bestimmte Silbenzahl mit jeder der beiden Möglichkeiten für die folgende Silbe verbunden werden, wird die Anzahl der Kombinationen mit jeder hinzutretenden Silbe verdoppelt. Daraus ergibt sich auch ohne weiteres Hemacandras Regel für die saṃkhyā, nach der diese die der Silbenzahl entsprechende Potenz von zwei ist.

Halāyudhas Verfahren ist, wie man sieht, an sich durchaus richtig und läuft ziemlich genau auf Hemacandras zweite Art des prastāra hinaus; nur hat Hemacandra das Ganze in ein Sūtra zusammengezogen, wodurch aber die Logik des stufenweisen Aufbaus etwas verdunkelt wird: bei Hem. wird die erste Kolumne gleich ganz, „*yāvat saṃkhyā-parimāṇam*" hingeschrieben.

Das Verfahren ist richtig — um es aber von Pingalas

Text abzulesen, dazu bedarf es mehrerer ganz sonderbarer, ja unmöglicher Auslegungskunststücke und Wortverdrehungen.

Das Sūtra „*miśrau ca*" wird von WEBER übersetzt: „und [sc. eine L und eine K sind] (ebenso je zweimal) hinzuzumischen". Dieser Ausdruck für die Anfügung der 2. Kolumne nimmt sich im Deutschen nicht minder sonderbar aus als im Sanskrit. Er ist aber schon ein Versuch WEBERS, die Interpretation Hal.s durch eine etwas plausiblere zu ersetzen (vgl. S. 428 erste Anm.). Hal. nämlich erklärt: „*gakāro gakāreṇa saṃśliṣṭo miśra ucyate, lakāraś ca lakāreṇa; miśrāv iti gakāra-lakārābhyāṃ pratyekam abhisaṃbadhyate* ....." *miśra* soll also, wie WEBER l. c. richtig bemerkt, hier die Bedeutung von *amiśra* haben! — Ebensowenig überzeugend ist beim nächsten Sutra die Erklärung: „*pṛthag iti vijātīyāsaṃsargam āha; tena prathamāyām āvṛttau na lakāra-praveśaḥ, dvitīyāyāṃ na gakārasya*". *pṛthak* heißt nun einmal „einzeln" und nicht „lauter".

In diesem Sūtra ist übrigens auf alle Fälle zu lesen „*pṛthag g-lā miśrāḥ*". WEBER vermutet dies[1]) nur zweifelnd, nachdem er vorher gesagt hat: „Einige Schwierigkeiten macht hier das *lāḥ* des Textes. Es kann dasselbe offenbar nicht Kürze, sondern muß Silbe bedeuten: in der Tat heißt die Kürze auch nicht *la*, sondern bloß *l* (vgl. *lām* 4, 53. 48. 50). Aber diese allgemeine Bedeutung Silbe für *la* ist sonst eben nicht weiter nachweisbar (s. noch unt. 23b)" (S. 428 zweite Anm.). Zu 23 b aber lesen wir gar (S. 430 oben): „Unter 'Zahl der *la*' kann hier wohl eben nur die Zahl der Combinationen gemeint sein, ... Doch ist freilich *la* in dieser Bedeutung ebenso wenig anderweitig zu belegen, wie in der für Regel 22 nötigen Bedeutung: Silbe". Hier ist zunächst die Unterscheidung von *l* und *la* unbegründet. Die späteren Metriker brauchen die Abkürzungen für L und K und die Bezeichnungen der 8 Gaṇas (*m*, *n*, *s* usw.) ganz nach Belieben und Bedarf mit oder

1) Oder vielmehr „*glo*"; die Änderung des *ā* in *o* ist aber nach dem gleich Auszuführenden unnötig. So bleibt nur ein sehr erklärlicher Schreibfehler (*glā* für *gglā*).

ohne Vokal. Pingala verwendet sie in seinen Definitionen nach Möglichkeit ohne Vokal; er faßt gewöhnlich je zwei in Duale auf *-au* zusammen (*bhrau ntau* etc.); ist die Zahl ungerade, so folgt nach der oder den Dualgruppen die letzte 5 Abkürzung ohne Vokal. Dem Dual auf *-au* kann man nicht ansehn, ob er von einem A-Stamm oder einem konsonantischen stammt; aber wo einmal ein Plural nötig wird, bildet ihn Pingala auf *-āḥ*, nicht auf *-aḥ*: 5, 30 „*Śuddhavirāḍ ṛṣabhaṃ ta-j-rāḥ*" — hier sehen wir gleichzeitig, wie wegen 10 der Konsonantenhäufung bezw. des Metrums ohne weiteres *ta* statt *t* gesagt wird —; 6, 37: „*Bhujangaprayātaṃ yāḥ*"; 6, 37 *sragviṇī rāḥ*" usw. Webers Verbesserungsvorschlag *glo̱* ist somit unnötig. Schließlich aber würde es überhaupt genügen, auf 5, 27 zu verweisen: „*vipulā yug laḥ saptamaḥ*", 15 was Weber S. 339 selbst übersetzt hat mit: „. . . . . . wenn im gleichen pāda (2. 4.) die siebente Silbe kurz ist".

Aus dem Nebeneinander von *l* und *la* können ja auch Mißverständnisse nicht entstehen, denn anderseits hätte die Annahme, daß *l* oder *la* so verschiedene Dinge wie „Kürze", 20 „Silbe" oder gar „Combination" bedeuten könne, bei der ausgeklügelten Genauigkeit indischer Terminologie überhaupt nie gemacht werden dürfen. *l* oder *la* kann niemals etwas anderes sein als eben „*laghu*" leichte, d. i. metrisch kurze Silbe, und mit dieser Bedeutung kommt man, wie 25 unten zu zeigen, auch bei Webers Regel 23b aus. —

Ich verzichte darauf, Halāyudhas Interpretation der prastāra-Sūtren im einzelnen weiter nachzugehen, um statt dessen lieber zu zeigen, wie eine andre, gerade umgekehrte Auffassung die erwähnten Unstimmigkeiten mit einem Schlage 30 beseitigt.

„*dvika*" ist = 2, „*dvikau*" also = 2 × 2; „*dvikaug-lau*" = *dvikau gau* + *dvikau lau* = 2 × 2 L + 2 × 2 K, d. i. also gerade das, was nach Halāyudha in der letzten der 3 Kolumnen steht. Dazu werden gefügt zwei „*miśrau*" *dvikau*, 35 d. h. zwei Vierergruppen, die aus L und K paarweise gemischt sind. Also 2 L, 2 K, 2 L, 2 K: das ist das, was in Hal.s zweiter Kolumne steht. Und schließlich kommen

hinzu „*pṛthag g-lā miśrāḥ*", „L und K einzeln gemischt", also immer abwechselnd je eine L und K: Hal.s erste Reihe. Bei diesem umgekehrten Aufbau ist nun freilich eine gleichartige Weiterführung der Tabelle für 4-, 5- und mehrsilbige Kombinationen nicht möglich, und dieser Umstand erklärt 5 dreierlei:

1) Die Zufügung des abschließenden „*vasavas trikāḥ*", das, wie die Bemerkung: „*vispaṣṭârtham idaṃ sūtram, prastārād eva saṃkhyā-paricchitteḥ*" zeigt, auch Halāyudha aufgefallen ist. Nur wenn das Verfahren hier beendet ist, 10 d. h. also sich auf die Aufstellung der 8 *trikāḥ*, der Gaṇas, beschränkt, gewinnt das Vorhandensein dieser Angabe, das Fehlen einer ähnlichen z. B. bei den 4 zweisilbigen Kombinationen, seinen Sinn.

2) Die Tatsache, daß überhaupt die von Hal. vertre- 15 tene umgekehrte Interpretation versucht wurde. Man brauchte ein Verfahren, das sich ad infinitum fortsetzen ließ; und diese Fortsetzung deutet denn auch Halāyudha in seinem Kommentar an, während darauf bezügliche Sūtren eben fehlen[1]. 20

3) Ebenso den Einschub der beiden Regeln, die Weber als 23a und b bezeichnet: „*ekottara-kramaśaḥ; pūrvapṛktā la-saṃkhyā*". Seine Übersetzung: „In der Stufenfolge je immer um eins mehr: — die Zahl der *la* ist je immer mit der vorhergehenden (Zahl) vereinigt", wobei wie erwähnt 25 „*la*" „Combinationen" bedeuten soll, hat Weber selbst nicht befriedigt, und in der Tat ist, wie gesagt, wenigstens die Übersetzung von *la* mit „Combination" ganz unmöglich. Wahrscheinlich ist auch hier *g-la* zu lesen. Das (eingeschobene!) Sūtra ist offenbar nicht besonders geschickt im Aus- 30 druck; besagen aber kann es kaum etwas andres, als daß man für jede weitere Silbe dem alten Schema eine seiner (Zeilen)zahl entsprechende Zahl von (L und) K anfügt. D. h.

---

1) Doch gibt andrerseits Pingala eine Methode zur Berechnung der saṃkhyā an, die nur bei einer erheblich größeren Anzahl von Silben als drei Sinn hat.

man muß einmal neben das ganze alte Schema Längen und ein zweites Mal Kürzen schreiben. Für dieses „Anfügen“ der L und K ist der von Weber (S. 430) beanstandete Ausdruck „*pṛktā*“ ganz passend.

5 Damit ist das, was Pingala und Halāyudha über den prastāra bieten, erschöpft. Es fehlt also nicht nur die (mathematisch unergiebige) Berücksichtigung der ardhasama- und viṣamavṛttas, sondern auch die andere Methode des prastāra, die Hem. als erste, Kedāra als einzige bringt. 10 Diese ist demnach erst später gefunden worden, offensichtlich in der Weise, daß man, die fertige prastāra-Tabelle vor Augen, versuchte, ihre einzelnen Zeilen der Reihe nach aus einander abzuleiten. Dabei entdeckte man dann, daß sich die Entstehung jeder Zeile aus der vorhergehenden auf eine 15 einzige einfache Formel bringen ließ: die jeweils erste L wird K, alles Folgende bleibt, was vorhergeht, wird L.

Daß auch dieses Verfahren mathematisch sinnvoll ist, insofern es Gewähr bietet für die Erfassung sämtlicher Möglichkeiten, geht ja im Grunde schon daraus hervor, daß 20 es genau auf die Tabelle des ersten Verfahrens führt, aus der es ja eben abgeleitet ist. Es läßt sich aber auch eine direkte Begründung dafür geben.

Nehmen wir z. B. den oben in Fig. 2 dargestellten prastāra für 4 Silben, so wird zunächst die 1. Silbe in K 25 verwandelt. Ihre Möglichkeiten sind damit erschöpft, es muß deshalb nun die 2. Silbe in K verwandelt werden. Indem man dies aber tut, beginnt man für die 1. Silbe noch einmal von vorn (mit L) und verbindet so mit der 2. Möglichkeit der 2. Silbe erst die 1., dann die 2. Mögl. der 30 1. Silbe. Damit sind für die beiden ersten Silben die M. erschöpft, also muß die 3. in Angriff genommen werden: auch sie wird jetzt K. Um aber auch mit dieser 2. M. der 3. Silbe alle M. der vorhergehenden Silben zu verbinden, fängt man für beide wieder von vorn an (mit 2 L) und 35 wiederholt mit ihnen das bisherige Verfahren, bis man für die drei ersten Silben lauter K erhält.

Wie man sieht (und wie es auch die Tabelle in ihrer

Gesamtheit zeigt) bringt es das ganze Verfahren mit seiner durchgehenden Priorität der L vor der K mit sich, daß, wie schon bei einer Silbe die K die (2. und) letzte M. ist, für jede Silbenzahl die bestehenden M. erschöpft sind, sobald man bei lauter K angelangt ist. Nun wird aber immer erst dann eine neue Silbe verwandelt, wenn sie „erste L" ist, also lauter K vorausgehen, mithin alle M. für die vorhergehenden Silben erschöpft sind. Wird aber die neue Silbe verwandelt, d. h. erscheint für sie die zweite der beiden vorhandenen M., so fängt für alle vorhergehenden Silben das Verfahren wieder von vorn an, sodaß zwangsläufig nun alle M. der vorhergehenden Silben mit der zweiten M. der nächsten Silbe verbunden werden.

Die Bevorzugung dieses Verfahrens durch Hemacandra und namentlich Kedāra erklärt sich wohl nicht nur daraus, daß es bequemer ist, insofern es auch bei größter Silbenzahl gestattet, immer eine wagerechte Zeile nach der andern ohne viel Nachdenken fertig hinzuschreiben; der gewichtigere Grund dürfte vielmehr der sein, daß es in seiner mathematischen Begründung nicht so leicht zu durchschauen ist, daß es verblüffender wirkt. Je merkwürdiger und auf den ersten Blick unerklärlicher sie scheint, desto stolzer ist der Erfinder einer neuen Methode — das kann man, wie ich glaube, einer ganzen Reihe von pratyaya-Kunststücken noch deutlich anmerken. Das primitive wissenschaftliche Denken ist darin dem unsern durchaus entgegengesetzt: während wir unsern Stolz in klare, verständliche Ableitung und logische, beweiskräftige Begründung setzen, sucht der Inder durch möglichst merkwürdige, anscheinend unerklärliche Kunststücke zu verblüffen, deren Erklärung und Begründung deshalb auch ausnahmslos dem Scharfsinn des Lesers überlassen wird.

Wie außerordentlich geschickt und mathematisch ergiebig das Aufbausystem des prastāra ist, dürften schon die vorausgegangenen Ausführungen gezeigt haben. Noch deutlicher aber tritt dies hervor bei der Betrachtung der beiden Verfahren des naṣṭa und uddiṣṭa, die ein auch

nur in Kleinigkeiten veränderter Aufbau der Tabelle[1]) in solcher Einfachheit unmöglich machen würde.

Naṣṭa und uddiṣṭa sind bei Pingala genau wie bei Hemacandra. Das naṣṭa ist von WEBER richtig dargestellt;
5 auch beim uddiṣṭa hat er mit Hilfe eines Mathematikers die Tatsachen richtig erfaßt, aber im Text Halāyudhas ist ihm, wie er sagt, manches dunkel geblieben. Bevor ich daher auf die — von WEBER nur beim naṣṭa kurz gestreiften — mathematischen Grundlagen der beiden Verfahren ein-
10 gehe, sollen zunächst diese dunkel gebliebenen Einzelheiten klargestellt werden.

Halāyudha sagt: „..... *tatas tasyânte yo lakāraḥ sajātīyâpekṣayā tam ādau kṛtvā prātilomyena dvir āvartayet. tatra nirākārāyā āvṛtter asaṃbhavāt prathamâtikrame kāraṇâbhāvād*
15 *eka-saṃkhyā labhyate* ......" Dies übersetzt WEBER (S. 441 f.): „.... Die letzte Kürze stelle man sodann an den Anfang(?) der Gleichartigen[2]) und wiederhole zweimal (verdoppele) rückwärts. Da es nun keine Wiederholung gibt[3]) zu der nicht eine äußere Erscheinung gehörte (?), so
20 ergibt sich, insofern eine Ursache zur Überschreitung des ersten Males (?) fehlt, die Zahl Eins".

Der erste Satz ist von WEBER falsch abgeteilt. Setzt man, worauf ja schon rein äußerlich das „*yo* — *tam*" hinweist, das Komma hinter statt vor „*sajātīyâpekṣayā*", so
25 ist zu übersetzen: „Darauf nehme man als Anfang die Kürze, die an seinem (sc. des gegebenen Schemas) Ende steht mit Hinsicht auf ihresgleichen", d. h. die Kürze, die

---

1) So hat ein modernes Lehrbuch, obgleich es im übrigen bei der Bildung der Variationen von n Elementen dasselbe Prinzip befolgt wie die Inder, die beiden ersten Kolumnen vertauscht. Die so entstehende Tabelle ist der indischen entschieden unterlegen.

2) „Mit *sajātīya* können doch nur die Kürzen gemeint sein? vgl. die Verwendung von *vijātīya* im Schol. zu 22 oben pag. 428". — Anm. WEBERS.

3) „Dieser rätselhafte Satz kehrt ganz ebenso unten (p. 446) im Schol. zu Regel 30 wieder. Er soll wohl eine philosophische Rechtfertigung dafür enthalten, daß man die Rechnung mit der Zahl Eins beginnt?" — Anm. WEBERS.

nicht absolut genommen (der pāda kann ja auch mit einer oder mehreren L schließen), sondern unter ihresgleichen die letzte Stelle einnimmt, mit andern Worten einfach die letzte Kürze.

Ganz klar ist der zweite Satz, dessen begründender Teil wörtlich gleich bei Hemacandra wiederkehrt (vgl. oben S. 107): „Dabei erhält man, da eine gegenstandslose Verdopplung nicht stattfinden kann, andrerseits keine Ursache vorhanden ist, über die Eins („*prathama*“ ist die erste Zahl, nicht das erste Mal!) hinauszugehen, die Zahl eins“. Was Weber in der Anmerkung vermutet, ist also richtig: es liegt eine für unser Gefühl etwas umständliche und eigentlich überflüssige, aber in ihrer primitiven Denkart sehr charakteristische Rechtfertigung vor, „daß man die Rechnung mit der Zahl Eins beginnt“: wenn man verdoppeln will, muß man doch notwendig irgend eine Zahl verdoppeln, es liegt aber kein Grund vor, diese größer als eins anzunehmen.

Beide Verfahren, von denen ja das uddiṣṭa das genaue Spiegelbild des naṣṭa darstellt, beruhen, worauf beim naṣṭa schon Weber kurz hinwies, auf der Eigentümlichkeit der prastāra-Tabelle, „daß am Anfang der einzelnen Kombinationsreihen eines prastāra abwechselnd je eine L an ungleicher [d. h. ungerader], je eine K an gleicher [d. h. gerader] Stelle sich befindet“ (S. 440). Ebenso stehen aber auch in der 2. (3., 4. usw.) Kolumne Paare (Vierer-, Achter- usw. Gruppen), von denen immer abwechselnd die ungeraden aus L, die geraden aus K bestehen.

Soll nun z. B. Fall 13 des viersilbigen prastāra bestimmt werden, so zeigt zunächst die ungerade 13, daß an erster Stelle eine L steht. Schreiben wir darauf einmal aus der Tabelle alle mit L anfangenden Zeilen heraus, so entsteht eine neue, auf die Hälfte verkleinerte Tabelle (Fig. 9), in der aus den L- und K-Paaren der 2. Kolumne einzelne L und K geworden sind in derselben Anordnung, die in der alten Tabelle (Fig. 2) die 1. Kolumne

— — — —
— ∪ — —
— — ∪ —
— ∪ ∪ —
— — — ∪
— ∪ — ∪
— — ∪ ∪
— ∪ ∪ ∪

Fig. 9.

hatte. Um nun zu bestimmen, den wievielten Platz in der neüen Tabelle unser Fall einnimmt, muß festgestellt werden, zum wievielten Paar der alten er gehört: da nun jede ungerade Zahl mit der nächsthöheren zu einem Paar 5 zusammengehört, findet man dies, indem man diese nächsthöhere durch 2 dividiert, anders ausgedrückt: vor der Division 1 addiert; bei gerader Zahl ist diese Addition natürlich unnötig. In unserm Beispiel ergibt sich für Fall 13 die $(13+1):2=7$. Stelle in der neuen Tabelle, und die 10 ungerade 7 deutet nun auf eine L an zweiter Stelle, usw. usw. in derselben Weise.

Beim uddiṣṭa ist zunächst der Beginn mit der letzten K statt allgemein mit der letzen Silbe nur eine den Aufbau des Verfahrens verdunkelnde Abkürzung: man kann dieses 15 unverändert auch auf beliebige schließende Längen anwenden. Da man nämlich mit 1 beginnt und nach der Verdopplung bei L wieder eins abziehen muß, bleibt man bei beliebig viel schließenden L so lange auf 1 stehen, bis man an eine K kommt (wie umgekehrt beim naṣṭa, sobald 20 die 1 erreicht ist, sich nur mehr L ergeben, s. oben S. 106).

Das uddiṣṭa beruht nun darauf, daß von hinten nach vorn durch jede Silbe die Möglichkeiten für die Stelle des gegebenen Schemas auf die Hälfte eingeschränkt werden, bis schließlich nur mehr eine übrig bleibt.

25 In jeder prastāra-Tabelle besteht die letzte Kolumne aus nur 2 Gruppen, davon die 1. nur aus L, die zweite nur aus K bestehend (vgl. Fig. 2); die Gestalt der letzten Silbe bestimmt also, welcher der beiden Hälften (1. oder 2.) der Tabelle die gegebene Form angehört. Die zweitletzte Silbe bestimmt 30 in gleicher Weise, zu welchem der beiden Viertel innerhalb der ermittelten Hälfte, die drittletzte, zu welchem der beiden Achtel innerbalb des ermittelten Viertels die gegebene Form gehört. Bei der ersten Silbe sind schließlich die beiden Bruchteile Einzelzeilen der Tabelle (z. B. bei 4 35 Silben = 16 Formen: Tabellen-Sechzehntel), sodaß durch Bestimmung eines von ihnen die gesuchte Nummer ermittelt wird. Die fortgesetzte Multiplikation mit zwei beruht

darauf, daß es doppelt soviel Viertel wie Hälften, doppelt soviel Achtel wie Viertel usw. gibt; der Abzug der 1 bei der L muß erfolgen, weil jede L auf die erste der beiden zur Wahl stehenden Möglichkeiten hinweist.

Wie für den prastāra gibt es auch für das uddiṣṭa ein zweites, verbessertes Verfahren, das zwar Hemacandra nicht, Kedāra aber wieder als einziges bringt (6, 5; vgl. WEBER S. 431. 443): Man schreibe, vorn beginnend, über die Silben der gegebenen Form die Reihe 1, 2, 4, 8, 16 usw., addiere die über den K stehenden Zahlen und dazu noch eins, so erhält man die gesuchte Nummer[1]). Das sieht verblüffend aus, beruht aber auf einem ganz einfachen Prinzip. Ein Blick z. B. auf die Tabelle des viersilbigen prastāra (Fig. 2) lehrt, daß einer Form mit schließender K (über die als 4. Silbe eine 8 kommt), mindestens 8 mit schließender L vorhergehen. Steht eine K an 3. Stelle (über die eine 4 kommt), so müssen bei schließender L wenigstens 4, bei schließender K wenigstens 8 + 4 Formen vorausgehen usw. usw. Bestimmend sind also nur die K, deshalb wird auch nur, was über ihnen steht, addiert; die Zahlen über den L werden nur zur gleichmäßigen Entwicklung der Reihe gesetzt. Da man aber durch die Addition die Summe der dem gegebenen vorhergehenden Fälle ermittelt, muß die Nummer des gegebenen um eins höher sein: deshalb muß man zum Schluß immer noch eins addieren.

Die beiden nächsten pratyayas, sarvaîkâdi-ga-la-kriyā und saṃkhyā, erscheinen bei Pingala in umgekehrter Reihenfolge. Ich werde bei der Besprechung diese abweichende Reihenfolge zunächst beibehalten und ihre möglichen Gründe oder daraus etwa zu ziehende Schlüsse erst bei der sarvaîkâdi-ga-la-kriyâ erörtern.

Die saṃkhyā ist für unser Empfinden wohl der nächstliegende aller pratyayas und erscheint weit mehr denn naṣṭa und uddiṣṭa als notwendige Ergänzung zum prastāra.

---

1) Z. B.: Welche Nr. im 5-Silben-prastāra hat die Form — ◡ ◡ — ◡? — Antwort: 1 2 4 8 16 (über — ◡ ◡ — ◡); 2 + 4 + 16 = 22; die gesuchte Nr. ist 22 + 1 = 23.

Die Erklärung von Hem.s Formel „*varṇa-sama-dvika-hatiḥ*“ wurde schon oben S. 116 gegeben. Statt dieser knappen, die Lösung des Problems auf den einfachsten mathematischen Ausdruck bringenden Formulierung[1]) finden wir bei Pingala ein zunächst merkwürdig kompliziert anmutendes, in Wirklichkeit aber sehr sinnreiches Verfahren (vgl. WEBERS ausführliche Darstellung[2]) S. 444 ff.). Es beruht, wie schon WEBER erklärt, „auf einer sinnreichen Auflösung der Potenzen“, die eine Verminderung der zur tatsächlichen Ausrechnung der Saṃkhyā nötigen Operationen bewirkt. Will man z. B. 2^{11} ausrechnen, so muß man 2 zehnmal mit 2 multiplizieren. Man kann aber auch anders verfahren. Der moderne Mathematiker formt 2^{11} so um:

$$2^{11} = 2^{10} \cdot 2 = (2^5)^2 \cdot 2 = (2^4 \cdot 2)^2 \cdot 2 = [(2^2)^2 \cdot 2]^2 \cdot 2.$$

Zum Ausrechnen der letzten Form braucht man bloß dreimal zu quadrieren und zweimal zu multiplizieren, d. h. man führt 5 Operationen aus statt deren 10. Auf genau dasselbe, nämlich die Auflösung der hohen Potenz in Potenzen, deren Exponent nicht höher ist als 2, läuft das indische Verfahren hinaus: um festzustellen, wann man zu quadrieren, wann mit 2 zu multiplizieren hat, wird der Exponent (in unserm Beispiel 11) fortgesetzt halbiert; tritt eine ungerade Zahl auf, so wird 1 subtrahiert. Wo eine gerade Zahl halbiert wurde, hat man später zu quadrieren und notiert als „Merkzahl“ dafür eine 2; wo man 1 subtrahiert

1) Die moderne Mathematik sagt allgemein: Die Variation von n Dingen zur p-ten Klasse mit Wiederholung ergibt n^p Komplexe, $V_p^w(n) = n^p$. In dieser Formel ist für unsern Fall $n = 2$ zu setzen; dann besagt sie dasselbe wie Hemacandras Regel.

2) Die in dieser sich findenden Fragezeichen sind durch die voraufgegangenen Darlegungen erledigt. — Pingalas Sūtren (28: *dvir ardhe*; 29: *rūpe śūnyam*; 30: *dviḥ śūnye*; 31: *tāvad ardhe tad guṇitam*) übersetzt WEBER: „Zweimal bei der Hälfte. Bei Eins eine Null. Zweimal bei einer Null. Bei der Hälfte Multiplication dessen um noch einmal so viel (Quadrat davon)“. Folgende Übersetzung scheint mir als Wiedergabe des tatsächlichen Verfahrens angemessener: „(Man notiere) bei Halbierung eine Zwei, bei (Abzug von) Eins eine Null. Für (jede) Null (erfolgt) Verdopplung, wo man halbiert hatte, Quadrierung“.

hat, muß man nachher mit 2 multiplizieren und notiert als „Merkzahl" dafür eine 0[1]). Also:

$$11-1=10\,(0!);\ 10:2=5\,(2!);\ 5-1=4\,(0!);\ 4:2=2\,(2!);$$
$$2:2=1\,(2!).$$

Die Ausrechnung hat dann natürlich mit der letzten Merkzahl zu beginnen, was man sich noch verdeutlichen kann, wenn man jede Merkzahl unter die Potenz setzt, aus der sie gewonnen wurde:

$$\begin{matrix} 2^{11} & 2^{10} & 2^{5} & 2^{4} & 2^{2}. \\ 0 & 2 & 0 & 2 & 2 \end{matrix}$$

Die Identität der indischen mit der oben beschriebenen modernen Methode wird sofort deutlich, wenn man unter die oben gegebene Schlußform die indischen Merkzahlen (in der Reihenfolge des Ausrechnens) setzt:

$$2^{11} = [(2^{2})^{2}\cdot 2]^{2}\cdot 2.$$
$$2\ 2\ 0\ 2\ 0$$

Das Verfahren ist in der Tat höchst sinnreich ausgedacht; das Problem ist nur, warum wir bei dem so viel *späteren* Hemacandra die *primitivere* einfache Regel finden. Denn ich wenigstens wüßte keinen Weg anzugeben, wie man auf Pingalas Verfahren kommen könnte, ohne zuvor Hem.s Gesetz erkannt zu haben. Pingalas Methode kann nur den geglückten Versuch darstellen, die praktische Ausrechnung zu vereinfachen. Es bleibt also nur die Annahme, daß Hem. — schon um der dadurch erzielbaren Kürze willen — die streng mathematische Formel in ihrer Einfachheit und Prägnanz dem nur auf die Praxis der Ausrechnung abzielenden, das Prinzip verdunkelnden Verfahren vorzog[2]).

---

1) Es sei daran erinnert, daß nach der Lehre von den Potenzen $a^x = a^{x-1}\cdot a$ ist, und $a^x = \left(a^{\frac{x}{2}}\right)\cdot 2$; d. h.: Zieht man vom Exponenten 1 ab, so muß man zum Ersatz mit der Basis (in unserm Falle also mit 2) multiplizieren („Merkzahl 0"); halbiert man den Exponenten, so muß man zum Ersatz quadrieren („Merkzahl 2").

2) WEBER zitiert S. 449 f. nach COLEBROOKES Algebra eine Stelle aus

Während das Agnipurāṇa Piṅgala folgt, sah Kedāra sich gleichfalls veranlaßt, Piṅgalas Methode durch eine einfachere zu ersetzen, die eine sehr glückliche Folgerung aus seinem uddiṣṭa-Verfahren darstellt. Nach ihm ermittelt man
5 die saṃkhyā, indem man über die Silben des Metrums wieder die Zahlen 1, 2, 4, 8 usw. schreibt, sie — diesmal sämtlich — addiert und noch eins zuzählt. Dies leuchtet ein, wenn man erwägt, daß beim uddiṣṭa eine Addition aller Zahlen nach Kedāras Regel immer nur bei der letzten,
10 aus lauter K bestehenden Zeile zu erfolgen hat: mit der Nummer der letzten Zeile ist aber auch die Anzahl aller gefunden.

Die saṃkhyās der Metren von 1, 2, 3, 4, 5, ..., n Silben sind, wie aus dem bis jetzt Gesagten klar geworden
15 sein dürfte, 2^1, 2^2, 2^3, 2^4, 2^5, ... 2^n. Das ist eine geometrische Reihe, in der Anfangsglied und Quotient = 2 sind. Für diese Reihe folgt nun bei Piṅgala wie bei Hem. eine Summenformel: Die Summe der ersten n Glieder ist gleich dem Doppelten des n-ten Gliedes minus zwei.

20 Auch zu dieser Formel dürften die Inder rein empirisch gelangt sein; wenigstens wüßte ich keinen einfachen theoretischen Weg dazu anzugeben. Doch läßt sich selbstverständlich, was der Vollständigkeit halber noch kurz gezeigt sei, die Formel auch leicht aus der allgemeinen Summen-
25 formel für die geometrische Reihe ableiten. Diese lautet bekannntlich, wenn man die Summe bis zum n-ten Glied mit S, das Anfangsglied mit a und den Quotienten mit e bezeichnet:

$$S = a \cdot \frac{e^n - 1}{e - 1}.$$

30 Setzt man darin für unsern Fall sowohl a als auch $e = 2$,

---

Pṛthūdakas Kommentar zu Brahmaguptas Brahmasiddhānta, aus der hervorgeht, daß Piṅgalas Verfahren von den Mathematikern übernommen wurde; es dient ihnen „zur Berechnung der geometrischen Progression". Pṛthūdaka weist dabei auf den Ursprung des Verfahrens aus der Metrik ausdrücklich hin.

so erhält man:

$$S = 2 \cdot \frac{2^n - 1}{2 - 1} = 2 \cdot 2^n - 2.$$

Dies ist, da nach Hem.s Regel der saṃkhyā das n-te Glied ja 2^n ist, genau die indische Formel.

Auf die Summenformel folgt bei Hem. die Berechnung der saṃkhyā für ardhasama- und viṣamavṛttas. Hierzu findet sich bei Pingala ein Gegenstück, aber merkwürdigerweise nicht in dem schließenden pratyaya-Abschnitt, in den es doch gehörte, sondern am Anfang des fünften Adhyāya anläßlich der Definition von *sama-*, *ardhasama-* und *viṣamavṛtta.* Im pratyaya-Abschnitt wird auf den Unterschied von *sama* und *ardhasama* bezw. *viṣama* nirgends Bezug genommen. Deshalb hat auch Kedāra nichts dergleichen in seinem pratyaya-Abschnitt, ebensowenig aber dort, wo er die Begriffe *sama, ardhasama* und *viṣama* einführt. Weber hält (S. 416) den ganzen pratyaya-Abschnitt bei Pingala für einen „reinen Nachtrag eben zu diesen letzteren Stellen [4, 53 und 5, 3—5]: während es sich daselbst nämlich ganz im Allgemeinen um die möglichen Combinationen der *ardhasama-* und *vishama-*Metra handelte, wird hier deren Berechnung für die *samavṛtta* speciell nachgeholt". Demgegenüber scheint es mir jedoch angesichts der Verhältnisse bei Kedāra und der ganzen Entwicklungsgeschichte der pratyaya-Lehre sicher, daß Spekulationen über die saṃkhyā von ardhasama- und viṣamavṛttas erst jüngere Ausgestaltungen des Systems darstellen, das uns am Schlusse von Pingalas Werk noch ohne sie in seiner älteren Form vorliegt. Natürlich kann dieser Schlußabschnitt des Pingalachandaḥśāstra trotzdem ein Nachtrag und erheblich jünger als das eigentliche Werk sein.

Mathematisch ist dieser *ardhasama-* und *viṣama-*Abschnitt nicht weiter bemerkenswert; aus der oben S. 113 gegebenen Darstellung dürfte alles hinreichend klar geworden sein. Fraglich könnte nur die eigentliche Bedeutung des Wortes *rāśi* sein in dem von Hem. aus Pingala übernommenen Ausdruck *rāśy-ūna.* Weber faßt es als „Quadratwurzel" und

sagt S. 326 Anm. „*rāśi*, quantity, ist hier offenbar soviel als *mūlarāśi*“, und in der Tat wird das Wort auch von Halāyudha mit *mūlarāśi* glossiert. Hem. dagegen sagt: „*sā rāśy-ūnā samavṛtta-saṃkhyā-hīnā*“, und scheint es somit ein-5fach als „Anzahl“ („quantity“!) zu verstehen. Die Frage hat nur insofern eine gewisse Bedeutung, als WEBER unsere Stelle als eines der ältesten Zeugnisse für die Kenntnis der Quadratwurzel betrachten will. Sachlich wäre jedenfalls durchaus möglich, daß „*rāśi*“ hier noch einfach die alte 10Bedeutung „quantity“ hätte. —

Die moderne Mathematik unterscheidet drei Arten von „Komplexionen“. Verändert man von einer gegebenen Anzahl von Elementen, die alle verschieden oder auch z. T. einander gleich sein können, auf alle möglichen Arten die 15Reihenfolge, so erhält man Permutationen. Kombinationen dagegen sind Zusammenstellungen von n Elementen zu je p („p-ter Klasse“), doch so, daß nicht die entstehenden Komplexe sich nur durch die Reihenfolge unterscheiden. Läßt man diese Bedingung fallen, d. h. per-20mutiert man auch noch jede einzelne Kombination, so erhält man die Variationen von n Elementen zur p-ten Klasse. Diese sind also die Kombinationen mit den von jeder Kombination möglichen Permutationen. Je nachdem mehrere gleiche Elemente vorkommen dürfen oder nicht, 25spricht man noch von Kombinationen und Variationen mit und ohne Wiederholung[1]), doch sei hier gleich bemerkt, daß im Falle der pratyayas beide nur mit Wiederholung vorkommen, da ja die Klassenzahl (d. h. hier die Zahl der Silben) stets größer sein darf und so gut wie immer größer 30ist als die Zahl der Elemente, die ja ein für allemal nur zwei beträgt (L und K).

Finden wir auch die eben definierten Begriffe in der pratyaya-Lehre nicht als solche aufgestellt und durch eigene termini bezeichnet, so zeigt doch die nun zu besprechende

1) Für Beispiele, ausgeführte Schemata zur Veranschaulichung usw. muß ich aus Raummangel auf die Lehrbücher der niederen Analysis verweisen.

sarvaîkâdi-ga-la-kriyā, daß man praktisch auf sie geführt worden war und unbewußt tatsächlich damit arbeitete.

Nach den gegebenen Definitionen ist klar, daß wir es bisher ausschließlich mit Variationen von 2 Elementen zu tun hatten. Die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā dagegen bildet in ihren einzelnen Gruppen die Kombinationen von 2 Elementen und gibt in den Zahlen ihrer Reihe an, wieviel Permutationen von jeder Kombination möglich sind, sie zerlegt also gewissermaßen die Variationen des prastāra in Kombinationen mit den zugehörigen Permutationen.

Ehe nun aber auf die mathematische Bedeutung dieses pratyaya weiter eingegangen werden kann, muß zunächst der Tatbestand bei Pingala klargestellt werden, den Weber diesmal gänzlich mißverstanden hat.

Nach Weber lautet das letzte Sūtra des Werkes: *„pare pūrṇam, pare pūrṇam iti“*. Schon dies ist falsch; es handelt sich in Wirklichkeit um zwei gleichlautende Sūtren, Webers Bemerkung: „Nach der in R befindlichen Aufzählung der sūtra am Schlusse sollte § 18 übrigens siebzehn sūtra enthalten, es sind aber nur sechzehn da“ ist also gegenstandslos, und damit auch seine Behauptung, „daß unser Verfasser [Pingala] etwas wie den Meruprastāra [d. h. die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā] im Auge gehabt habe, folge aus seinen Worten wenigstens in keiner Weise“ (S. 455). Nun läge freilich die Annahme nahe, daß die Wiederholung des letzten Sutras ursprünglich nur den Schluß des Werkes bezeichnete und man später dem zweiten *„pare pūrṇam“* einen andern Sinn unterlegte: dem steht aber entgegen, daß am Schluß der übrigen Adhyāyas die Sutren nicht wiederholt werden, sondern nur ein *iti* den Abschluß bezeichnet; man müßte also schon annehmen, daß nur der Schluß des ganzen Werkes (der vielleicht ein Nachtrag ist!) durch Sūtra-Wiederholung gekennzeichnet wäre. Näher liegt — man denke an das oben über die Geschichte des prastāra ausgeführte — daß die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā zwar tatsächlich ein späterer Zusatz zum System der pratyayas ist, daß aber erst zum Zweck ihrer Einfügung das

letzte Sūtra verdoppelt und anders interpretiert wurde. Daß die sarv. ein späterer Zusatz ist, hat nicht nur in Anbetracht ihres mathematischen Charakters die innere Wahrscheinlichkeit für sich, sondern es erklärt auch die oben 5 erwähnte abweichende Reihenfolge der pratyayas bei Piṅgala. Sei dem wie ihm sei, der uns vorliegende Text, so wie ihn auch z. B. die Kāvyamālā-Ausgabe druckt, hat zwei Sutren: 33 *pare pūrṇam.* 34 *pare pūrṇam iti.*

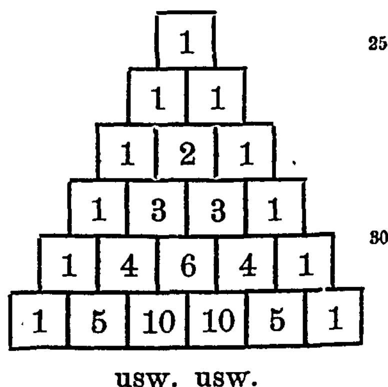
Das erste *pare pūrṇam* hat Weber richtig verstanden. 10 Es besagt im Anschluß an die Summenformel der saṃkhyā, daß für jede folgende Silbenzahl die saṃkhyā doppelt so groß ist wie für die vorhergehende um eins kleinere. Dieses Sutra bietet also einen gewissen Ersatz für die direkte saṃkhyā-Formel Hemacandras, an deren Stelle Pingala ja 15 seine eigentümliche Berechnungsweise gesetzt hat.

Das zweite *pare pūrṇam* dagegen lehrt die Aufstellung des sogenannten „*meru-prastāra*“, d. h. eines aus lauter viereckigen „Häuschen“ (*caturasra koṣṭha*) bestehenden Zahlendreiecks. Weber sagt darüber S. 453 f.: „. . . . . . . dessen 20 Spitze aus einem Viereck bestehe, unter dem sich der Reihe nach zwei, drei, vier, fünf etc. Vierecke abstufen. In das oberste Viereck ist die Zahl Eins zu setzen. In die beiden Vierecke der zweiten Reihe schreibt man zunächst je die volle Zahl der in der dritten Reihe aufgeführten Combi- 25 nationen. Bei den drei Vierecken der dritten Reihe ist in das mittlere die doppelte, und in die beiden Seitenvierecke die einfache Zahl der Combinationen der vierten Reihe zu schreiben. Ebenso in der vierten Reihe in die beiden mittleren Vierecke je die doppelte, in die beiden Seitenvierecke 30 je die einfache Summe der Combinationen der fünften Reihe und so fort.“

Ich kann nicht glauben, daß Weber selbst den Versuch gemacht hat, nach diesen Angaben ein Zahlendreieck aufzubauen; er hätte sonst unbedingt bemerken müssen, daß 35 sein Verfahren der vollendete Widerspruch in sich selbst ist. Nach den Worten, mit denen er fortfährt, stehen nämlich z. B. in der 3. Reihe die 4 Kombinationen zweier

Silben, in der 4. die 8 Kombinationen dreier Silben usw. Danach wären die drei Vierecke der 3. Reihe auszufüllen mit 8. 16. 8., also 32 „Combinationen", während doch nur 4 darin stehen sollen. Aus WEBERS Worten scheint allerdings hervorzugehen, daß er zwischen dem zunächst aufzubauenden Zahlendreieck und dem die sarvaîkâdi-ga-la-kriyā veranschaulichenden Aufbau der „Combinationen" gar keinen Zusammenhang annimmt, denn er fährt fort: „S o d a n n a b e r (von mir gesperrt) sind in der zweiten Reihe die doppelten Quantitäten einer Silbe: –, ⏑ zu verzeichnen. In der dritten Reihe folgen die vier Combinationen zweier Silben, im ersten Viereck nämlich – –, im dritten ⏑⏑, im mittleren die beiden mit einer Kürze versehenen dgl. (*dve ekalaghunī*). Die vierte Reihe hat die acht Combinationen dreier Silben zu enthalten ......" usw.

Es bedarf kaum des Hinweises, daß WEBER einfach das Verhältnis der beiden Abschnitte von Halāyudhas Kommentar mißverstanden hat; in Wirklichkeit gibt der erste Abschnitt das Verfahren für den Aufbau des Zahlendreiecks an, der zweite erklärt sodann die Bedeutung der einzelnen Zahlen. Der Aufbau des Zahlendreiecks aber vollzieht sich nach folgendem einfachen Prinzip: in jedes Quadrat der nächstfolgenden Reihe (*„pare"*) kommt die Summe (*„pūrṇam"*) der in den beiden darüberstehenden Quadraten stehenden Zahlen. In das oberste Quadrat kommt eine Eins; in die Quadrate, über denen nur e i n andres steht, kommt die in diesem einen stehende Zahl, d. h. also in die beiden Quadrate der zweiten Reihe und in die ersten und letzten aller Reihen kommen lauter Einsen. So entsteht nebenstehendes Dreieck.



Dieses Dreieck ist genau das in Fig. 6 mitgeteilte und auch von WEBER nach K e d ā r a s Angaben richtig konstruierte; WEBER irrt also, wenn er Pingalas „rein prak-

tischer" Methode die „theoretische Berechnung Kedāras" als „weit überlegen" gegenüberstellt (S. 455). Was er aber weiter nicht bemerkt zu haben scheint, ist, daß dieses Dreieck nichts anderes ist als das berühmte „Pascalsche 5 Dreieck", auch „*tabula arithmetica*" oder „Wundertafel" genannt. Liest man die Einzelheiten über PASCALS 1654 erschienene Abhandlung vom „*triangle arithmètique*" nach [1]), so werden die Übereinstimmungen mit Halāyudha geradezu verblüffend. Genau wie er baut PASCAL sein Dreieck zuerst 10 rein mechanisch auf uud lehrt dann seine Anwendung, d. h. die Bedeutung der darin stehenden Zahlen; er baut es auf aus quadratischen „*cellules*" wie Hal. aus *caturasra-koṣṭhas* mit dem rein äußerlichen Unterschied, daß es um 45° gedreht erscheint, sodaß es die aus Fig. 10 ersichtliche Lage 15 hat. Berücksichtigt man diese, so ist PASCALS Regel für die Ausfüllung der Zellen: „*Le nombre de chaque cellule est égal à celui de la cellule qui la pré-* 20 *cède dans son rang perpendiculaire plus à celui de la cellule qui la précède dans son rang parallèle*" genau identisch mit dem „*pare pūrṇam*", wie es Hal. 25 erklärt. Und schließlich behandelt zwar selbstverständlich

1	1	1	1	1	1	1
1	2	3	4	5	6	
1	3	6	10	15		
1	4	10	20			
1	5	15				
1	6					
1						

Fig. 10.

PASCAL sein Dreieck mathematisch weit vielseitiger und erschöpfender als die Inder, aber als zweite Anwendung lehrt auch er den „*usage du triangle arithmètique pour les combi-* 30 *naisons*", der genau dem mathematischen Sinn der sarvaîkâdiga-la-kriyā entspricht.

Die im *meruprastāra* zutage tretende mathematische Beziehung ließe sich etwa in dem Satze zusammenfassen:

Die Anzahlen der Permutationen jeder einzelnen Kom- 35 bination von 2 Elementen mit Wiederholuug zur n-ten

1) M. CANTOR, Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik, Bd. 2, S. 751 ff.

Klasse bilden die Binomialreihe für die n-te Potenz, oder umgekehrt:

Die einzelnen Glieder der Binomialreihe für die n-te Potenz geben zugleich an die Anzahl der Permutationen jeder einzelnen Kombination mit Wiederholung von 2 Elementen zur n-ten Klasse. 5

Daß dem so ist, erhellt aus der Ableitung des Binomischen Lehrsatzes, deren Wiederholung an dieser Stelle indessen viel zu weit führen würde, wie überhaupt die mathematischen Probleme der sarvaîkâdi-ga-la-kriyā und 10 ihre Lösung hier nur kurz aufgezeigt werden können, in ihren Einzelheiten aber dem weiteren Studium des interessierten Lesers überlassen bleiben müssen.

Pingalas Verfahren ist von dem Kedāras bezw. auch Hemacandras nur scheinbar verschieden. Man braucht Fig. 6 15 nur so umzulegen, daß die Hypotenuse die Basis des Dreiecks wird, um sich zu überzeugen, daß man nach Kedāra tatsächlich genau dieselben Additionen ausführt wie nach Pingala. Beide Verfahren beruhen also auf einer — in Indien jedenfalls rein empirisch gefundenen — Gesetzmäßig- 20 keit, die sich so formulieren läßt: in dem so wie auf S. 133 aufgebauten Pascalschen Dreieck ist jede Zahl gleich der Summe der beiden über ihr stehenden. Den zugrundeliegenden mathematischen Zusammenhang spricht die moderne Mathematik in folgender Formel aus: 25

$$n_p + n_{p+1} = (n+p)_{p+1},$$

deren Ableitung und Beweis indes hier viel zu weit führen würde, sodaß ich bitten muß, beides in einem Lehrbuch der niederen Analysis nachzulesen; nur ein Beispiel sei zur Verdeutlichung vorgeführt. 30

Die Binomialreihen der 4. und 5. Potenz lauten:

1 4 6 4 1
1 5 10 10 5 1.

Schreibt man darin die einzelnen Koeffizienten in Form 35

geteilter Faktorieller[1]), so erhält man, wenn man gleichzeitig statt der Basis 5 immer 4 + 1 schreibt:

$$\begin{array}{cccccc} & 1 & 4_1 & 4_2 & 4_3 & 4_4 \\ 1 & (4+1)_1 & (4+1)_2 & (4+1)_3 & (4+1)_4 & (4+1)_5. \end{array}$$

5 Nach obiger Formel ist nun z. B. $4_1 + 4_2 = (4+1)_2$; oder $4_2 + 4_3 = (4+1)_3$ usw., womit das anfangs formulierte Gesetz an bestimmten Zahlen aufgezeigt ist.

Einen jener vom mathematischen wie vom praktischen Standpunkt aus gesehen „unfruchtbaren Abwege", von denen 10 oben die Rede war, stellt der sechste Pratyaya dar, der adhvayoga. Dies haben auch die Inder frühzeitig erkannt, denn wirklich behandelt finden wir ihn nur von Hemacandra, Kedāra und Ratnākaraśānti (Chandoratnākara ed. Huth S. 19 Str. 18). Hemacandra gibt an, daß er ihn 15 nur bringe, um den alten Lehrern zu folgen. Danach würde man erwarten, ihn vor allem bei Pingala zu finden; aber gerade das ist merkwürdigerweise nicht der Fall, vielmehr begegnet er uns hier nur in einem sonderbaren, von Weber S. 432 ff. ausführlich behandelten Einschub. Halāyudhas Text 20 weiß nichts von ihm, wohl aber Halāyudha selbst, wie seine oben teilweise mitgeteilte Bemerkung zeigt: „*ṣaṣṭa-pratyayo 'py adhvaparicchittir, ity eke; so 'tyalpatvāt* . . ." usw.; diese Bemerkung zitiert auch Nārāyaṇa (mit der Variante „*alpaphalatvāt*). Das im nächsten Abschnitt zu besprechende 25 Bhāratīyanāṭyaśāstra und der Prākṛta Pingala erwähnen den adhvayoga überhaupt nicht. Ob dieser so primitiv anmutende pratyaya ein Überbleibsel aus ganz alter Zeit ist, aber schon in Pingalas System keine Aufnahme mehr

---

1) So weit sind zwar die Metriker nicht vorgedrungen, wohl aber haben auch hier (vgl. S. 127 Anm. 2) die Mathematiker das von den Metrikern angeschnittene Problem aufgegriffen und weiter verfolgt. So finden wir in Bhāskaras Līlāvatī, unter ausdrücklicher Berufung auf den metrischen Zweck, ein von Nārāyaṇa gleichfalls aufgenommenes und kommentiertes Verfahren für die sarvaikâdigalakriyā, das tatsächlich auf Bildung und Ausrechnung geteilter Faktorieller hinausläuft. Über die Einzelheiten vgl. Weber S. 456/7.

fand, oder ob er ein späterer Zusatz ist, der keinen Anklang fand und bald wieder aufgegeben wurde, ist vorläufig kaum zu entscheiden. Doch macht namentlich die Tatsache, daß Hem. sich gewissermaßen verpflichtet fühlt, ihn zu bringen, und daß auch die, die nichts von ihm wissen 5 wollen, ihn doch als Bestandteil des Systems kennen, die erste Annahme wahrscheinlicher.

IV.

Die Lehre von den pratyayas bildet so sehr einen festen Bestandteil des metrischen Systems, daß nicht nur die eigentlichen Metriker sie bringen[1]), sondern auch die- 10 jenigen Werke ihr eine Stelle anweisen, die die Metrik nur nebenbei, als einen Gegenstand von vielen behandeln. So finden wir sie außer in dem von WEBER durchgängig herangezogenen Agnipurāṇa auch im Bhāratīya-Nāṭyaśāstra wieder. Der Text dieses so überaus wichtigen Werkes ist 15 bekanntlich in einem so traurigen Zustande, daß wir zwar zwei begonnene kritische Ausgaben besitzen[2]), aber keine vollendete. Der Abschnitt über die Pratyayas hat — vielleicht ist die nicht ganz einfache Materie daran schuld — ganz besonders stark gelitten, und der Text, den REGNAUD 20 in seiner Monographie über die Metrik Bharatas[3]) davon bietet, ist größtenteils ein ganz unverständliches, unentwirrbares Chaos; die Übersetzung — z. T. vorsichtig als Paraphrase bezeichnet und für einige Strophen ganz ausgesetzt — handelt daher auch oft von ganz andern Dingen als 25 im Text wirklich stehen[4]). Da es mir aufgrund der bisher

---

1) Doch fehlt sie im Śrutabodha, in Kṣemendras Suvṛttatilaka und in Gangādāsas Chandomanjarī, in letzterer mit der Bemerkung (VI, 5): „*prastārâdi punar nôktaṃ, kevalaṃ kautukaṃ hi tat*“.

2) Die französische Ausgabe von GROSSET (Adhy. I—XIV), Paris 1898, und eine neue mit Kommentar in Gaekwad's Oriental Series (Bd. 36, 1926: Vol. I, Adhy I—VII).

3) „La Métrique de Bharata“, Annales du Musée Guimet T. II.

4) So z. B. übersetzt er als Pingalas Prastāra, was in Wahrheit das abweichende Verfahren Hemacandras ist.

gewonnenen Ergebnisse möglich schien, hier wenigstens einigermaßen Ordnung zu schaffen, mag im folgenden der kurze pratyaya-Abschnitt als ein kleiner Beitrag zum Text Bharatas seine Stelle finden.

5 Benutzt wurden außer dem Text REGNAUDS (R) die Ausgabe von BATUK NATH SHARMA und BALDEV UPADHYAYA[1]) (Be) und die Kāvyamālā-Ausgabe[2]) (K). R und Be enthalten die (ältere) B-Rezension des Nāṭyaśāstra[3]), während K die abweichende Rezension A bietet. In dieser fehlt der erste 10 Teil des Abschnittes, und der XIV. Adhyāya beginnt mit R.s Vers 58ᵇ. R.s Vers 51, mit dem unser Abschnitt anfängt, ist = Be XV, 101 b/102 a.

Die Reihenfolge der Strophen ist in A und B verschieden, aber in keiner der beiden Rezensionen auch nur 15 annähernd richtig. An dem hier herrschenden geradezu unüberbietbaren Wirrwarr mußte bisher jeder Versuch einer Herstellung oder gar Übersetzung des Textes scheitern. Außerdem folgen auf die Einleitungsstrophe und auf den prastāra, die noch an der richtigen Stelle und in richtiger 20 Anordnung stehen, einige Strophen, die keinesfalls hierher gehören, vielleicht sogar durch ihren Inhalt[4]) sich als ganz späte Zusätze zu erkennen geben. Mein eklektisch beide Rezensionen benutzender Text ist natürlich weit entfernt von dem — im Falle Bharatas wohl überhaupt nicht immer 25 zu erreichenden — Ideal eines solchen, doch glaube ich wenigstens die Reihenfolge der Strophen als endgültig be-

---

1) Kashi Sanskrit Series Nr. 60, Benares 1929.

2) Kāvyamālā 42, ed. ŚIVADATTA und PARAB, Bombay 1894.

3) Doch gehört die für Be benutzte Hs. Kha der Rez. A an.

4) Sie beziehen sich auf mātrāgaṇas und sogar den mātrā-prastāra. Von morischen Versmaßen bringt aber Bharata nur ganz kurz am Schlusse Mātrāsamaka und Āryā; im Einleitungsabschnitt (R 1—50) geht er gar nicht darauf ein (R 50 b ist von REGNAUD entstellt und kann sich nur auf die Daṇḍakas beziehen). Wenn daher in R 58 das von Bharata nicht behandelte Vaitālīya erwähnt wird und gar von 5- und 6-morigen Gaṇas die Rede ist, so scheint fast sicher, daß diese z. T. heillos verderbten Verse einen späten Einschub darstellen ebenso wie 52 mit seiner Erwähnung des mātrāprastāra.

zeichnen zu dürfen. An Stelle einer Konkordanz der beiden Rezensionen setze ich hinter jede Strophe zuerst ihre Nummer bei Regnaud, dann ihre Nummer in der Kāvyamālā-Ausgabe.

Text.

Evaṃ tu chandasām eṣāṃ prastāravidhi-
saṃśrayaṃ
lakṣaṇaṃ sampravakṣyāmi, naṣṭôddiṣṭaṃ ta-
thaîva ca. 51 5
[prastāro 'kṣara-nirdiṣṭaḥ, sa mātrôktas ta-
thaîva ca,
„dvikau glāv" iti varṇauktau(!), „mandrāv"
ity api mātrikā.] [52] 10
Ia guror adhastād ādyasya prastāre laghu
vinyaset,
agratas tu samo, deyā guravaḥ pṛṣṭhatas tathā; 53
prathamaṃ gurubhir varṇair, laghubis tv
avasāna-jaṃ 15
vṛttaṃ tu sarva-chandassu: prastāra-vidhir
eṣa tu. 54
Ib gurv, adhastāl laghu nyasya tato dvir dvir
yathôditaṃ
nyaset: prastāra-mārgo 'yaṃ akṣarôktas tu 20
nityaśaḥ. 55
[mātrā-saṃkhyā-vinirdiṣṭo gaṇair mātrāvi-
kalpitaḥ
„śiṣṭau glāv" iti vijñeyaḥ pṛthag vīkṣya
vibhāgataḥ [56] 25
mātrāgaṇo guruś caîva laghunī ca vilakṣitaiḥ(?)
āryāṇāṃ sa caturmātraḥ prastāraiḥ pari-
kalpitaḥ. [57]

52a: Be prastārākṣaranirdiṣṭasamāv uktas. b: Be varṇoktau ndrocetyāpi. 53a: R adhastāc (ca) yasya; (Hs: gurodathastādād). 54a: R (avasānakaṃ); (Hs: avasānajaṃ). b: Be vṛttan tu sarvachandassu eva tu. R °dasu. 55a: Be tathā dvidvi. 56b: Be pṛthak kakṣyāvibhāgataḥ. 57a: Be °nīlavilakṣitaiḥ. b: Be ca sakṛn mātrāprastāre parikalpitaḥ.

prākṛta-prakṛtīnāṃ tu pancamātro gaṇaḥ smṛtaḥ
vaitālīyaṃ puraskṛtya ṣaṇmātrâdyās ta-
thaîva ca. [58] [1 a]
tryakṣarās tu trikā jñeyā laghu-gurv-ak-
5 ṣarânvitāḥ, [1 b]
mātrāgaṇa-vibhāgas tu guru-laghv-akṣa-
râśrayaḥ.] [59] [2 a]
II vṛttânga-parimāṇaṃ tu chittvârdhena yathā-
kramaṃ
10 nyasel laghu, tathā saîkaṃ chittvârdhena
guru nyaset. 66 10
III antyād dviguṇitād rūpād dvir dvir; ekaṃ
guror haret, 2 b
dviguṇaṃ ca laghoḥ kṛtvā saṃkhyāṃ piṇḍena
15 nirdiśet. 60 3 a
evaṃ vinyasya vṛttānāṃ naṣṭôddiṣṭaṃ
vibhāgataḥ
guru-laghv-akṣarāṇîha sarva-chandassu dar-
śayet. 67 11
20 IV ekâdhikāṃ tathā saṃkhyāṃ chandaso vini-
veśayet,
yāvat pādaṃ tu pūrveṇa pūrayed uttaraṃ
gaṇaṃ; 63 6
evaṃ kuryāt tu sarveṣāṃ pareṣāṃ pūrva-
25 pūraṇaṃ, 7 a

---

58 b: R (piṇḍatrādyās) tathaiva ca. — In K beginnt hier der XIV. Adhyāya in folgender Form: „yaṃ puraskṛtya ṣaṇmātrāḥ syus tathaiva ca tryakṣarāḥ / uktādyās tu trikā jñeyā ....“ Dasselbe hat die für Be benutzte Hs. Kha. 66 a: R hitvārdh°. Be chitvā (so auch in b). K vṛttārdha-parimāṇaṃ. b: R nyaśel(!). hitvā° (Hs.: jitvā°). nyaśet(!). Be guruṃ nyaset. K nyaset tathā saikavṛtte ...... kaṃ guruvāpyatha. 60 a: R antyā dviguṇī tadrūpā dvir dvir evaṃ guror bhavet. Be anyā dvi°. °rūpāt dvidvir. K dvidvir. b: R °khyāpiṇḍena. Be piṇḍena yojayet. 67 a: R °ṣṭavibhāgataḥ. b: R chandasu. K sarvaṃ chandaḥsu. 63 a: R ekādyāṃ ca tathā. viniveśya ca. K sadaśāṃ vini°. b: R yāvat pūrṇaṃ. uttaraṃ (Hs.: °ras) tathā. Be yāvat pūrvan tu. uttaras. K yāvac caraṇaṃ, „yāvat pādam iti sādhīyān pāṭhaḥ“.

naidhanād ankam ekaîkaṃ pratilomaṃ vi-
varjayet. 64 4b
ādyaṃ sarva-guru jñeyaṃ vṛttaṃ tu sama-
saṃjñitaṃ, 3b
kośe tu sarva-laghv antyaṃ, miśraiḥ śeṣāni 5
sarvaśaḥ. 61 4a
sarveṣāṃ chandasām evaṃ laghv-akṣara-
viniścayaṃ;
Va jānīta sama-vṛttānāṃ saṃkhyāṃ saṃkṣe-
patas tathā. 65 5 10
b vṛttānāṃ tu samānānāṃ saṃkhyāṃ saṃyojya
tāvatīṃ
rāśy-ūnāṃ ardhaviṣamāṃ samāsād iti
nirdiśet. 62 8
c tad ardhaviṣamānāṃ dviḥ saṃkhyāṃ kṛtvā 15
tu tāvatīṃ
rāśy-ūnām atra jānīta viṣamānāṃ samāsataḥ. (fehlt) 9
iti chandāṃsi yānîha mayôktāni, dvijôttamāḥ;
vṛttāny eteṣu nāṭye 'smin prayojyāni ni-
bodhata. 68 XV,1. 20

Eine Übersetzung dieser z. T. etwas merkwürdig formulierten, aber nach dem Vorausgegangenen wohl verständlichen Regeln würde nur schon Gesagtes wiederholen. Ich begnüge mich daher damit, den Inhalt kurz zusammen- 25
zufassen:

64a: R pūrveṣāṃ pūrvaṃ pūrvasya pūraṇaṃ. K evaṃ kṛtvā tu. b: R kramān naidhanam ekaikaṃ. Be visarjayet. K pratilomyakriyātmakaṃ. 61a: R °guruṃ jñeyaṃ. Be samasaṃśritaṃ. K sarvaguru vṛttaṃ [jñeyaṃ] tu. b: R miśraṃ śeṣāni. Be Hs. Kha: kauśaṃ. — sarvataḥ. K kauśaṃ tu sarvalaghv antaṃ. sarvataḥ. 65a: R chandasāṃ vakṣye laghv°. K chandasāṃ eva. viniścitaṃ. b: R jātitaḥ. Hs.: saṃkhyā. 62a: R saṃkhyā saṃyojyatāvatī. b: R Hs. rācchūnaṃ. — °viṣamān (Hs. °mā). Be ardhaviṣamaṃ. K samānāṃ daśa nirdiśet. — Folgende Str. nur in K. 68a: R chandāṃsi jātāni. b: R dhruvāṇy eteṣu. — In Be steht die Str. zweimal nacheinander, 1) als Schluß von XV, mit jātāni und dhruvāṇy, 2) als XVI, 1 mit yānîha und vṛttāny.

Nach der Einleitungsstrophe 51 beschreiben 53/4 Hemacandras erste, 55 Hem.s zweite Art des prastāra. 66 enthält das naṣṭa, 60 das uddiṣṭa, 67 faßt zusammen und leitet weiter: nach naṣṭa und uddiṣṭa kommt nun die 5 sarvaîkâdigalakriyā, ein Ausdruck, der in unserm Text in doppelter Weise (67 b und 65 a) umschrieben wird. Nach der Beschreibung des Verfahrens — das dem bei Hem. entspricht — in 63/4 wird in 61 das Resultat erklärt. 65 a leitet über zur saṃkhyā, und b lehrt die sama-saṃkhyā 10 durch Addition (der Zahlen der sarvaîkâdigalakriyā, vgl. Hem. Sutra 10) zu finden. 62 berechnet die ardhasama-saṃkhyā, worauf dann logischerweise noch die Berechnung der viṣama-saṃkhyā folgen muß, die sich aber nur in der Rezension A findet.

15 So haben wir ein System der pratyayas vor uns, das in bemerkenswerter Weise mit dem Hemacandras übereinstimmt. Gegenüber Pingala sind schon einige Neuerungen zu verzeichnen, doch fehlt, wie bei einem immerhin so alten Text zu erwarten, jedes Eingehen auf morische Verse, und 20 ardhasama- und viṣamavṛtta werden, wie von Pingala, nur anläßlich der Saṃkhyā berücksichtigt. Bemerkenswert ist schließlich noch das gänzliche Fehlen des adhvayoga.

V.

25 Wesentlich komplizierter als bei den Akṣaracchandas liegen die Dinge bei den morischen Versmaßen, denen wir uns nunmehr zuwenden. Zunächst waren bei jenen die beiden Elemente der gegebenen Reihe, L und K, gleichwertig und konnten beliebig ausgetauscht werden, während 30 nunmehr stets eine L = zwei K ist. Vor allem aber ist es der grundlegende Unterschied zwischen dem festen Schema der silbischen und dem in bestimmten Grenzen veränderlichen der morischen Versmaße, der sich auch in der Pratyaya-Theorie auswirken muß.

35 Der nächstliegende Gedanke, wenn man die pratyayas auf mātrāvṛttas ausdehnen will, ist, so wie vorher die Reihe von *n* Silben, nun die Reihe von *n* Moren zu behandeln

und für sie dieselben pratyayas aufzustellen. Da nun aber im Gegensatz zu den varṇavṛttas auch ein individuelles Metrum (*āryā*) noch eine Menge verschiedener Formen haben kann, erwächst hier eine ganz neue, für die Praxis weit wichtigere Aufgabe, nämlich die pratyayas individueller 5 vṛttas zu entwickeln. Zu ihrer Lösung muß man auf die Gaṇa-Einteilung des betreffenden Metrums zurückgreifen, die bei den varṇavṛttas nur eine rein mechanisch zu praktischen Zwecken vorgenommene, für die pratyayas daher auch ganz bedeutungslose Abteilung ist, während bei den 10 mātrāvṛttas die gaṇas tatsächlich die einzelnen, durch verschiedene Größe und eine ganz bestimmte Struktur in sehr verschiedener Weise charakterisierten Bausteine darstellen, aus denen sich das Metrum aufbaut. Man müßte also in der zuerst angedeuteten Weise jeden einzelnen gaṇa als 15 Reihe von n Moren behandeln (unter Berücksichtigung besonderer Gesetze wie des Verbotes von ⏑—⏑), und dann die pratyayas des ganzen Metrums aus denen sämtlicher einzelnen gaṇas kombinieren.

Bis zu dieser letzten Konsequenz sind die Inder nicht 20 vorgedrungen. Prākṛta Pingala (im folgenden Pp abgekürzt) und Dāmodara begnügen sich mit der Behandlung der Reihe von n Moren, für die sie die pratyayas mit großem Scharfsinn und geistreichen Methoden zu ähnlicher Vollständigkeit ausgebaut haben wie für die Reihe von n Silben. Hiervon 25 hat Hem. nur ein einziges Stück, nämlich die Berechnung der saṃkhyā für gaṇas beliebiger Morenzahl in Sūtra 16 — und gerade dies Verfahren fehlt bei Pp, obwohl sein naṣṭa und uddiṣṭa es voraussetzen. Dagegen bringt Hem. ausführlich zu jedem pratyaya ein entsprechendes Verfahren für die 30 ā r y ā, wobei für die einzelnen gaṇas nur im Rahmen des prastāra für die ganze āryā ein in nicht sehr glücklicher Weise aus dem varṇa-prastāra entwickelter, von dem des Pp übrigens verschiedener prastāra gegeben wird. So zeigt sich die Verschiedenheit der Metrikerschulen, denen Hem. 35 und Pp angehört haben müssen, an dieser Stelle ihres Systems in ganz besonders auffälliger Weise; aber die Art,

wie Hem. am Schlusse noch die Berechnung der saṃkhyā für gaṇas von *n* Moren anhängt, zeigt, daß er offenbar bei Abfassung seiner Metrik auch bei der andern Schule gelegentlich unbedenklich Anleihen machte: eine nicht un-
5 wichtige Bestätigung dessen, was eine Betrachtung seines metrischen Systems auch sonst manchmal vermuten läßt.

Theoretisch erhebt freilich Hem. den Anspruch, die pratyayas für beliebige morische Versmaße zu lehren; in Wirklichkeit ist es aber nur die āryā, die er behandelt,
10 und ausdrücklich nur auf diese sind die von ihm glücklicherweise zitierten Verse seiner Quelle gemünzt. Der einzige, bei dem wir die āryā-pratyayas und mit ihnen dieselben Quellenverse wiederfinden, ist, wie schon erwähnt, Nārāyaṇa. Daß er, der zeitlich so viel Spätere, dabei von
15 Hem. unabhängig ist, ergibt sich daraus, daß bei ihm Hem.s sarvaîkâdigalakriyā fehlt; hätte er Hem. ausgeschrieben, so würde er sie keinesfalls ausgelassen haben. Da anderseits gerade zu diesem Verfahren Hem. keine Verse zitiert, ergibt sich, daß Hem.s und Nārāyaṇas gemeinsame Quelle es
20 nicht kannte, Hem., der es sicherlich nicht selbst erfunden hat, es also wieder einer andern Quelle entnommen haben muß. Wahrscheinlich hat er alles zusammen aus einer jüngeren Erweiterung von Nārāyaṇas Quelle geschöpft.

Weiter läßt sich über diese Quelle, deren Kenntnis zum
25 Verständnis von Hem.s Metrik von höchsem Interresse wäre, vorläufig nichts ermitteln. Daß aber dieses System der āryā-pratyayas einen isolierten Seitenzweig darstellt und mit den morischen pratyayas des Pp und dem einen dazu gehörigen, den Hem. selbst bringt, in keinem Zusammenhang
30 steht, darauf gibt Nārāyaṇa noch einen deutlichen Hinweis durch die Stelle, an der er die āryā-pratyayas einordnet. Statt sie nämlich in dem Abschnitt über die pratyayas zu bringen, in den sie doch unbedingt gehören und der auch bei Kedāra am Ende steht und den VI. adhyāya bildet,
35 fügt er sie ein bei der Besprechung der āryā im II. adhyāya.

Über Hem.s āryā-prastāra und die im Zusammenhang damit aufgestellte saṃkhyā-Berechnung braucht hier nichts

mehr bemerkt zu werden, da beide wohl ohne weiteres einleuchten und verständlich sind.

Das naṣṭa-Verfahren ist eine geschickte Anpassung des varṇanaṣṭa an die veränderten Verhältnisse; einige kurze Andeutungen werden das erkennen lassen.

Bezeichnet man die 5 möglichen Formen des gaṇas (von denen die 3. in ungeraden gaṇas nicht vorkommt) mit a, b, c, d, e, so beginnt der prastāra für 4 gaṇas folgendermaßen:

a a a a
b a a a
d a a a
e a a a

a b a a
b b a a
d b a a
e b a a

a c a a
b c a a
d c a a
e c a a

a d a a
b d a a
d d a a
e d a a

a e a a
b e a a
d e a a
e e a a

a a b a
b a b a
d a b a
e a b a

a b b a
b b b a
d b b a
e b b a

usw. usw., für 4 gaṇas insgesamt 400 Formen.

Das Schema zerfällt, wie man sieht, zunächst in lauter Gruppen von vier Zeilen, in denen der 1. gaṇa in regelmäßiger Abfolge die Formen a, b, d, e hat. Zur Ermittlung der Form des 1. gaṇa braucht also nur festgestellt zu werden, die wievielte Stelle in ihrer Gruppe die gesuchte Zeile einnimmt. Dies geschieht, indem man (und zwar durch Division der gegebenen Zahl mit 4) feststellt, wieviel vollständige Vierergruppen vorausgehen und wieviel Einzelzeilen dann noch übrig sind; ohne Rest durch 4 teilbare Zahlen weisen dabei, wie ein Blick auf die Tabelle zeigt, unmittelbar auf die 4. Stelle, d. h. Form e, hin. — Nach Festlegung des 1. gaṇa scheiden aus jeder Gruppe 3 Zeilen aus, und wir erhalten (ähnlich wie oben Fig. 9) ein neues, diesmal aus Fünfzeilengruppen bestehendes Schema. Um

zu wissen, welche Nummer in dieser neuen Tabelle unsre Zeile hat, müssen wir feststellen, in der wievielten Vierergruppe der alten Tabelle sie stand. Da uns das Resultat der Teilung durch 4 die Zahl der vorhergehenden Gruppen angab, muß diese Zahl nun um 1 erhöht werden, sodaß auch die Gruppe, der der Rest aus der Teilung (und damit die gesuchte Zeile) angehört, berücksichtigt wird; wo kein Rest blieb, d. h. die Teilung aufging, ist dies natürlich unnötig. Die so gefundene neue Nummer muß nun zur Feststellung der Form des 2. gaṇa, entsprechend den Fünfzeilengruppen der neuen Tabelle, durch 5 geteilt werden, usw.

Nach diesen Andeutungen darf es dem Leser überlassen bleiben, sich die Umkehrung des Verfahrens im uddiṣṭa selbst klar zu machen.

Weit einfacher als sie aussieht, ist endlich die sarvaikâdigalakriyā. Bezeichnen wir die drei „Arten“ des gaṇa (2 L; 1 L, 2 K; 4 K) mit a, b, c, so ergibt sich für die beiden ersten gaṇas: 1 a, 2 b, 1 c; 1 a, 3 b, 1 c. Während wir nun bei der saṃkhyā, um jede Möglichkeit des 1. gaṇa mit jeder des 2. zu verbinden, summarisch die 4 des 1. mit den 5 des 2. multiplizierten, müssen wir jetzt, um dasselbe Resultat zu erhalten, jede einzelne Gruppe des 1. gaṇa mit jeder einzelnen des 2. multiplizieren. Das ergibt:

1 a . a	2 a . b	1 a . c
3 a . b	6 b . b	3 b . c
1 a . c	2 b . c	1 c . c.

Was bedeuten diese Zahlen? a . a ist = 2 L . 2 L = 0 K, 4 L; a . b = 2 L . 1 L, 2 K = 2 K, 3 L; a . c = 4 K, 2 L; b . c = 1 L, 2 K . 4 K = 6 K, 1 L; b . b = 1 L, 2 K . 1 L, 2 K = 4 K, 2 L; c . c = 4 K . 4 K = 8 K, 0 L. Es stellt sich also heraus, daß b . b dasselbe ist wie a . c, daß wir also in der obigen Tabelle nicht nur die beiden a . b und die beiden b . c zusammenziehen können, sondern auch beide a . c sich mit b . b vereinigen lassen. Zugleich wird deutlich, wie

die Praxis hier ganz von selbst auf das *kapāṭa-sandhi*-Prinzip führte, nach dem sich dann immer die nötigen Zusammenziehungen sofort und mechanisch ausführen lassen. In unserm Falle lautet das Ergebnis:

1 × 0 K, 4 L
5 × 2 K, 3 L
8 × 4 K, 2 L
5 × 6 K, 1 L
1 × 8 K, 0 L.

Damit dürfte der Gang des Verfahrens klar sein und es erübrigt sich, ihn weiter zu verfolgen. Wenngleich dieser ebenso wie die andern āryā-pratyayas kein solch allgemeines mathematisches Interesse für sich beanspruchen können wie einige der vorher besprochenen bei den silbischen Metren, so wird man doch der Geschicklichkeit und Eleganz, mit der die verschiedenen Probleme gelöst sind, auch hier seine Anerkennung nicht versagen.

VI.

Der Pp bringt die pratyayas in der folgenden, nach Auswahl und Reihenfolge etwas merkwürdigen Zusammenstellung:

mātrāṇam uddiṣṭam
„ „ *naṣṭam*
varṇānam uddiṣṭam
„ „ *naṣṭam*
varṇameruḥ, varṇapatākā
mātrāmeruḥ, mātrāpatākā
vṛttasya laghu-guru-jñānam [1])
sakala-prastāra-saṃkhyā [1]).

Das Auffälligste bei dieser Tabelle ist das Fehlen jeglichen prastāras, der doch sonst immer den Ausgangspunkt bildet. Von den andern Verfahren entspricht das *varṇoddiṣṭa* der zweiten, von Kedāra bevorzugten Methode; *varṇa-*

1) Diese beiden letzten pratyayas fehlen in Damodaras Vāṇībhūṣaṇa, dem im übrigen neben Pingala eine selbständige Bedeutung nicht zukommt.

naṣṭa und *-meru* sind wie bei Pingala; die *patākā* und das *laghu-guru-jñānam* (das, wie schon hier bemerkt sei, mit der sarvaikâdigalakriyā nichts zu tun hat) werden am Schlusse noch kurz zu besprechen sein. Die *sakalaprastāra-saṃkhyā* endlich beschränkt sich auf die Angabe der Gesamtzahl von 134217726 für alle Metra von einer bis 26 Silben.

Zu den drei eigentlichen morischen pratyayas fehlt, wie schon erwähnt, der prastāra, den sie aber selbstverständlich voraussetzen und ohne den auch hier naṣṭa und uddiṣṭa nicht verständlich wären. Glücklicherweise füllt Nārāyaṇa diese Lücke aus.

Seine Methode ist die logische Anpassung des zweiten, von Hem. an erster Stelle gebrachten varṇa-prastāra an die veränderten Verhältnisse: Man beginnt mit lauter L und schreibt bei allen folgenden Formen unter die jeweils erste L eine K; alles dahinter stehende bleibt unverändert; nach vorn zu füllt man die fehlenden Moren durch lauter L, im Falle einer ungeraden Zahl durch lauter L und an vorderster Stelle eine K auf. Systematischer Aufbau und Vollständigkeit dieser Tabelle folgen aus ähnlichen Erwägungen wie beim varṇa-prastāra. Für 6 Moren ergibt sich so die Figur 11.

— — —
∪ ∪ — —
∪ — ∪ —
— ∪ ∪ —
∪ ∪ ∪ ∪ —
∪ — — ∪
— ∪ — ∪
∪ ∪ ∪ — ∪
— — ∪ ∪
∪ ∪ — ∪ ∪
∪ — ∪ ∪ ∪
— ∪ ∪ ∪ ∪
∪ ∪ ∪ ∪ ∪ ∪

Fig. 11.

Naṣṭa und uddiṣṭa sind beide aufgebaut auf jener merkwürdigen, uns schon aus Hem.s saṃkhyā für n Moren bekannten Reihe, in der jedes Glied gleich der Summe der beiden vorhergehenden ist (1, 2, 3, 5, 8, 13, 21 usw.); sie heiße im folgenden kurz die morische Reihe.

a) Naṣṭa: Welche Form hat die n-te Zeile des prastāra?

Man schreibe alle Moren einzeln nebeneinander, darüber die Zahlen der morischen Reihe. Dann subtrahiere man die gegebene Zahl von der über der letzten More stehenden; von der erhaltenen Zahl subtrahiere man nach Möglichkeit nacheinander die jener letzten vorausgehenden Zahlen, indem man alle die, die für die Subtraktion zu groß sind, über-

springt. Wo die Subtraktion möglich war, bilden die unter den betr. Zahlen stehenden Moren je mit der folgenden More eine L; die übrigen Moren sind K.

Beispiel: Welche Form hat die 7. Zeile im 6-Moren-prastāra?

$1-1=0 \qquad 6-5=1 \qquad 13-7=6$

1	2	3	5	8	13
⏑	⏑	⏑	⏑	⏑	⏑
—		⏑	—		⏑

Ergebnis: Form 7 = —⏑—⏑.

b) Uddiṣṭa: Gegeben eine beliebige Form; welche Nummer hat sie in der prastāra-Tabelle?

Man schreibe die gegebene Form hin und dazu die Zahlen der morischen Reihe in der Weise, daß man bei jeder (aus zwei Moren bestehenden!) L eine Zahl darüber und eine darunter schreibt, bei jeder K nur eine Zahl darüber. Dann werden die über den L stehenden Zahlen addiert und von der überhaupt letzten Zahl subtrahiert; das Resultat ist die gesuchte Nummer.

Beispiel: Welche Nummer im 6-Moren-prastāra hat die Form —⏑⏑—?

1	3	5	8	
—	⏑	⏑	—	$1+8=9$; $13-9=4$; —⏑⏑— ist Nr. 4.
2			13	

Es ist klar, daß auch hier beide Verfahren nur durch den besonderen Aufbau der prastāra-Tabelle ihre Erklärung finden können. In der Tat ist diese Tabelle ganz auf die morische Reihe aufgebaut; dies wird klarer, wenn wir sie einmal, von rückwärts beginnend, nach Silben angeordnet hinschreiben, als ob sie ein varṇa-prastāra wäre (Fig. 12, s. folgende Seite). Es zeigt sich dann folgendes:

Überall in der Tabelle stehen eine kleinere Gruppe von L, eine größere von K senkrecht übereinander in Anzahlen, die zwei aufeinander folgenden Gliedern der morischen Reihe entsprechen; links neben jeder dieser Gruppen

stehen zwei kleinere, wieder oben die L, unten die K, in Anzahlen entsprechend den beiden Gliedern der morischen Reihe, aus denen sich die Anzahl der rechts von ihnen stehenden größeren Gruppe zusammensetzt. So besteht die letzte Kolumne der Tabelle aus 5 L + 8 K; neben den 5 L stehen 2 L + 3 K, neben den 8 K stehen 3 L + 5 K; und wo immer wir, nach links fortschreitend, 3 L oder K übereinander finden, stehen links davon 1 L + 2 K. Neben jeder Gruppe von 2 L oder 2 K stehen links 1 L + 1 K. Es läßt sich daher, von hinten nach vorn, von der größten Gruppe zu immer kleineren fortschreitend, durch die angegebene Nummer die Zugehörigkeit einer Silbe nach der andern zu einer bestimmten Gruppe, und damit ihre Gestalt, ermitteln.

— — —
⏑ ⏑ — —
⏑ — ⏑ —
— ⏑ ⏑ —
⏑ ⏑ ⏑ ⏑ —
⏑ — — ⏑
— ⏑ — ⏑
⏑ ⏑ ⏑ — ⏑
— — ⏑ ⏑
⏑ ⏑ — ⏑ ⏑
⏑ — ⏑ ⏑ ⏑
— ⏑ ⏑ ⏑ ⏑
⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑

Fig. 12.

In unserm Beispiel ist nach der Gestalt der 7. Zeile gefragt. Ein Blick auf die Tabelle zeigt, daß ihre letzte Silbe in der Gruppe von 8 K liegt. Da wir aber systematisch von der größten Gruppe zu immer kleineren fortschreiten müssen, ist es untunlich, dies auf direktem Wege so zu bestimmen, daß man sagt: die 7. Zeile liegt jenseits der ersten 5 L (es wäre dies ein Schritt nach vorwärts, während das ganze Verfahren rückwärts gerichtet ist). Statt dessen stellen wir durch Abzug der gegebenen von der Gesamtzahl (d. h. der Zahl, die über der letzten More steht!) fest, daß noch (13 — 7 =) 6 Zeilen darauf folgen. Die Anzahl 6 ist kleiner als 8 („läßt sich nicht davon abziehen"), also liegt unsre Zeile noch innerhalb der schließenden 8 K, was für die letzte Silbe K ergibt. Links neben den 8 K müssen stehen erst 3 L, dann 5 K. Unser Fall ist, da noch 6 darauf folgen, der 7. von unten, liegt also nicht in den 5 K, sondern in den 3 L (was für die zweitletzte Silbe eine L ergibt); in diesen 3 L ist er, da noch (6 — 5 =) 1 Fall darauf folgt, der 2. von unten. Links neben den 3 L muß

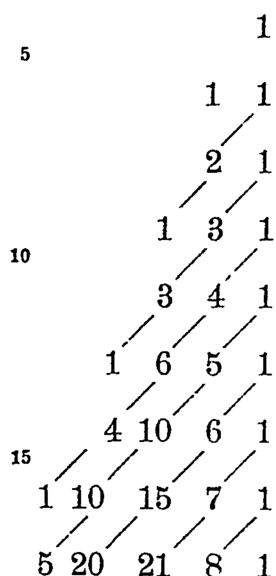
stehen 1 L, 2 K, wodurch unsre Zeile in die schließenden 2 K verwiesen wird (also drittletzte Silbe = K); links neben den 2 K steht 1 L, 1 K; da auf unsern Fall noch einer folgt (wir sind beim letzten Mal in derselben Gruppe geblieben, „haben keine Subtraktion ausgeführt") ergibt 5 sich die erste der beiden Möglichkeiten, also L. Damit ist das Schema —◡—◡ festgelegt. Dies ist der wirkliche Sinn des von den Indern dann noch etwas mechanisierten und dadurch absichtlich undurchsichtig gemachten Verfahrens.

Zum Verständnis des *uddiṣṭa* genügt nach dem eben 10 Ausgeführten eine kurze Andeutung. Es beruht darauf, daß man, von unten nach oben fortschreitend, Gruppe um Gruppe ausscheidet (d. h. von der vollen Zahl der Zeilen abzieht), bis als Zahl des Restes die Nummer der gesuchten übrig bleibt; die Gesamtzahl der Zeilen ist die, sei es unter 15 einer schließenden L, sei es über einer schließenden K stehende überhaupt letzte Zahl. Es ist nun klar, daß eine oder mehrere schließende K die Möglichkeiten bis zur letzten offen lassen (wie denn auch lauter K die allerletzte Möglichkeit sind), während eine schließende L sofort die letzten 20 8 Möglichkeiten ausschließt; L an zweitletzter Stelle schließt bei schließender K die letzten 5, bei schließender L 8+3 = 11 Zeilen aus usw. Nur Längen erlauben es also, Abzüge zu machen; und die indische Verteilung der Zahlen der morischen Reihe auf das Schema der gegebenen Zeile 25 bringt es mit sich, daß immer die über der L stehende Zahl der Reihe der auszuschließenden Gruppe entspricht.

Entsprechend dem meru-prastāra der silbischen Versmaße wird nun schließlich auch für die Reihe von *n* Moren ein Zahlendreieck (*mātrām eru*) konstruiert, aus dem sich die 30 Zahlen der sarvaikâdigalakriyā ablesen lassen. Der Aufbau vollzieht sich auch hier ganz mechanisch, nur ist er etwas komplizierter als beim varṇameru:

Man zeichne ein Quadrat hin, darunter zwei waagerechte Reihen von je zwei Quadraten, dann zwei Reihen 35 von je drei usw., alle zwei Reihen um ein Quadrat zunehmend, und zwar so, daß die Schlußquadrate aller Reihen

untereinanderstehen. Diese Quadrate werden nun folgendermaßen ausgefüllt: in das oberste und in alle letzten kommt eine 1; in die ersten kommt immer abwechselnd 1 und die Zahlen der einfachen Zahlenreihe, also 1, 2, 1, 3, 1, 4, 1, 5 usw. In jedes der mittleren Quadrate aber kommt die Summe der Zahl, die darüber steht, und der Zahl, die wieder schräg rechts über dieser darüberstehenden steht. Auf diese Weise ergibt sich das nebenstehende Dreieck, das Nārāyaṇa „*mātrākhaṇḍameru*" nennt im Unterschied von dem einfachen *mātrāmeru*, den er aus denselben Zahlen gleichschenklig aufbaut, wobei sich die Regel für die Ausfüllung der mittleren Quadrate noch etwas kompliziert.



1
1
2
3
5
8
13
21
34
55

Fig. 13.

Es gibt nun z. B. die 6. Reihe an, daß sich aus 6 Moren bilden lassen: 1 Versfuß mit 3 L; 6 Versfüße mit 2 K, 2 L; 5 mit 4 K, 1 L; und einer mit 6 K. Addiert man die Glieder jeder waagrechten Reihe, so erhält man, wie in Fig. 13 gezeigt, die morische Reihe.

Bei diesem Verfahren noch mehr als bei den übrigen sind die zugrunde liegenden mathematischen Zusammenhänge zwar verwickelter und schwieriger, aber anderseits als Sonderfälle und Abwandlungen nicht von demselben allgemeinen mathematischen Interesse wie bei den silbischen pratyayas. Schon aus räumlichen Gründen muß ich mich daher auf einige Hinweise beschränken, in welcher Richtung die Lösung der auftauchenden Probleme zu suchen ist.

Verbindet man die Zahlen des Dreiecks in der in Fig. 13 angedeuteten Weise, so wird man leicht erkennen, daß man eine verzerrte Abart des Pascalschen Dreiecks vor sich hat. Diese „Verzerrung" hat folgenden Grund. Bei der silbischen Sarvaikâdi-ga-la-kriyā bestehen alle Gruppen für

eine bestimmte Silbenzahl aus gleich vielen Elementen, nämlich eben jener bestimmten Silbenzahl. Anders bei *n* Moren. Beginnt man hier mit lauter K[1]) und ersetzt sie allmählich durch L, so sind in jeder folgenden Gruppe 2 K weniger, dafür aber 1 L mehr, zusammen also 1 Element weniger als in der vorhergehenden. Z. B. bei 6 Moren: 1. Gruppe 6 K = 6 El.; 2. Gr. 4 K, 1 L = 5 El.; 3. Gr. 2 K, 2 L = 4 El. usw. Während daher bei den varṇavṛttas alle Gruppen für eine bestimmte Silbenzahl einer und derselben Binomialreihe angehören, ist bei den morischen Metren jede folgende Gruppe der sarvaikâdi-ga-la-kriyā Glied der Binomialreihe für die um eins niedrigere Potenz. Praktisch gesprochen: in Fig. 13 gehört von der 7. Zeile (von rückwärts gelesen) die erste 1 der 7., die folgende 6 der 6., die folgende 10 der 5., die folgende 4 der 4. Binomialreihe (Zeile) des Pascalschen Dreiecks an.

An Hand des mātrāmeru läßt sich nun auch zeigen, daß und warum in der morischen Reihe immer ein Glied gleich der Summe der beiden vorhergehenden sein muß, und zwar mit Hilfe derselben Formel, mit der oben bewiesen wurde, daß im Pascalschen Dreieck jede Zahl gleich der Summe der beiden über ihr stehenden ist. Schreibt man nämlich wiederum die einzelnen Zahlen des Dreiecks in Form geteilter Faktorieller und baut die Figur so auf, daß immer die Glieder mit gleicher Basis untereinander zu stehen kommen, so ergibt sich die nebenstehende Figur. Nun sind alle geteilten Faktoriellen, in denen Basis und Zeiger gleich sind (z. B. 4_4) = 1, also untereinander beliebig zu vertauschen. Behält man dies im Auge und addiert z. B. die 6. und 7. Reihe unter Berücksichtigung der Formel

$$\begin{array}{cccccccc}
 & & & & & & & 1 \\
 & & & & & & 1 & 1_1 \\
 & & & & & 1 & 2_1 & \\
 & & & & 1 & 3_1 & 2_1 & \\
 & & & 1 & 4_1 & 3_2 & & \\
 & & 1 & 5_1 & 4_2 & 3_3 & & \\
 & 1 & 6_1 & 5_2 & 4_3 & & & \\
1 & 7_1 & 6_2 & 5_3 & 4_4 & & &
\end{array}$$

1) Umgekehrt wie die mit lauter L beginnenden Inder, weshalb auch nachher Fig. 13 von hinten nach vorn abzulesen ist.

$$n_p + n_{p+1} = (n+p)_{p+1},$$

so ergibt sich:

$$\begin{array}{lll} 1 & & 1 \\ 6_1 + 1 = & (6+1)_1 = & 7_1 \\ 5_2 + 5_1 = & & 6_2 \\ 4_3 + 4_2 = & & 5_3 \\ 3_3 = 1 = & & 4_4. \end{array}$$

D. h. die aus der Addition der 6. und 7. resultierende Reihe ist = der 8. Reihe des mātrāmeru. Natürlich läßt sich nun weiter leicht durch Einsetzen allgemeiner Zahlen der allgemeine Beweis erbringen, daß die Reihen n und $n+1$ addiert die Reihe $n+2$ ergeben, d. h. daß in der morischen Reihe, deren Glieder ja die Summen der einzelnen Reihen des mātrāmeru sind, immer zwei Glieder addiert das folgende ergeben. Damit ist auch die nur von Hem. gebrachte saṃkhyā-Regel für Gaṇas von n Moren mathematisch begründet.

VII.

Nur der Vollständigkeit halber seien zum Schlusse noch zwei weitere pratyayas kurz vorgeführt: die „*patākā*" und die „*markaṭī*". Von ihnen findet sich die patākā noch im Text des Pp, die markaṭī aber, schon dadurch als der jüngste aller pratyayas gekennzeichnet, nur in einigen zwischen I, 49 und 50 eingeschobenen Versen. Streben nach denkbar größter Vollständigkeit eines Systems, dem im Grunde nichts Wesentliches mehr zuzufügen war, führte zur Entstehung dieser beiden letzten Ausläufer, die man weder als sehr interessant noch als besonders geistreich bezeichnen kann.

Die markaṭī ist eine Tabelle, die in 6 wagerechten Zeilen angibt: Zahl der Silben bezw. Moren des betr. Metrums, Zahl der daraus zu bildenden Kombinationen (d. h. saṃkhhā), Zahl der in der ganzen prastāra-Tabelle enthaltenen Moren, Silben, L und K. Zum pratyaya wird diese Tabelle eigentlich nur durch die Art, wie vermittels — zumeist ohne weiteres verständlicher — Multiplikationen, Additionen usw.

eine Reihe mechanisch aus der andern abgeleitet wird. Eine Keimzelle dieses Verfahrens liegt vor in Pp's „*laghuguru-jñānam*“. Es enthält eine ziemlich primitive Spekulation über das mengenmäßige Verhältnis von Moren, Silben, L und K in einem Metrum: die Zahl der L ermittelt man, 5 indem man von der der Moren die der Silben abzieht (da ja für jede L eine More mehr da sein muß als Silben vorhanden sind); subtrahiert man dann die Zahl der L von der der Silben, so erhält man die Kürzen. Zu einem ganzen System ausgebaut finden wir diese Betrachtungen in Ratnā- 10 karaśāntis Chandoratnākara (ed. HUTH S. 19 Str. 17 und 20—23). Alle dortigen Ausführungen beziehen sich auf die ganze Tabelle des varṇa-prastāra. In ihr ist die Zahl der S(ilben) = der Silbenzahl des Metrums mal der saṃkhyā; Zahl der L und K = je $^1/_2$ dieser Zahl; Zahl der M(oren) 15 = $1^1/_2$ mal der Zahl der S. Z.B. (der Text gibt kein Beispiel) bei viersilbigem Metrum ist die Zahl der S = $4 \times 16 = 64$; L und K = je 32; M = $64 + 32 = 96$. In den Strophen 20—23 werden nun sämtliche mögliche Gleichungen zwischen diesen 4 Größen aufgestellt; es ist die Zahl der 20

$$L\colon 1) = S-K\,(64-32 = 32);\quad 2) = \frac{M-K}{2}\left(\frac{96-32}{2} = 32\right);$$
$$3) = M-S\,(96-64 = 32).$$
$$K\colon 1) = M-2\times L\ (96-2\times 32 = 32);$$
$$2) = 2\times S-M\,(128-96 = 32);$$
$$3) = S-L\,(64-32 = 32).$$ 25
$$S\colon 1) = L+K\,(32+32 = 64);$$
$$2) = M-L\,(96-32 = 64);$$
$$3) = \frac{M+K}{2}\left(\frac{96+32}{2} = 64\right),$$
$$M\colon 1) = K+2\times L\,(32+2\times 32 = 96);$$
$$2) = 2\times S-K\ (2\times 64-32 = 96);$$ 30
$$3) = S+L\,(64+32 = 96).$$

Immerhin etwas interessanter als diese Berechnungen ist die *patākā*, die eine Art Anhängsel zur sarvaikâdi-ga-la-kriyā darstellt. Im Anschluß an die Bildung der ein-

zelnen Formgruppen bei jenem Verfahren wird nämlich nun die Frage aufgeworfen, wie sie sich auf die prastāra-Tabelle verteilen, d. h. welche Nummern im prastāra die Formen mit einer bestimmten Anzahl von L und K haben. Nārāyaṇa gibt das Verfahren nur für varṇa-, Pp auch für mātrāvṛttas an. Die sämtlichen Nummern des prastāra werden, nach den Gruppen der sarvaikâdi-ga-la-kriyā geordnet, zu einem spitzen gleichschenkligen Dreieck mit der Spitze nach unten zusammengebaut, einer Figur, die den Namen *patākā*, „Wimpel" oder „Standarte" verständlich werden läßt, während sich für die merkwürdige Benennung „*markaṭī*" eine ähnliche Erklärung nicht zu bieten scheint. Ich begnüge mich damit, als Probe die patākā für 5 Silben nach Nārāyaṇa mitzuteilen.

Man schreibe zunächst die Reihe 1, 2, 4, 8, 16 usw. hin, und zwar 1 Glied mehr als Silben da sind (in unserm Falle also 6 Glieder). Dann addiere man die erste 1 nacheinander zu allen folgenden Gliedern der Reihe und schreibe die Resultate in einer senkrechten Kolumne unter die an 2. Stelle stehende 2. Dasselbe wiederholt man mit dieser 2, d. h. man addiert sie zu allen noch auf sie folgenden Gliedern der Reihe und schreibt die Resultate unter die 4. Darauf werden ebenso nacheinander alle nun unter der 2 stehenden Zahlen zu den auf die 2 folgenden der Reihe addiert und die Resultate den schon unter der 4 stehenden Zahlen angefügt. Dann erst wird die 4 und werden nach ihr die unter ihr stehenden Zahlen in derselben Weise zu den noch folgenden Gliedern der Reihe addiert usw. Bei allen Additionen gelten zwei selbstverständliche Grundregeln: Wo man eine größere Zahl erhält als die letzte der ersten waagrechten Reihe (die ja die höchste vorhandene Nummer angibt), wird sie ausgelassen, und keine schon vorhandene

1	2	4	8	16	32
	3	6	12	24	
	5	10	20	28	
	9	18	14	30	
	17	7	22	31	
		11	26		
		19	15		
		13	23		
		21	27		
		25	29		

Fig. 14.

Zahl wird zum zweitenmal notiert. Aufgrund dieser Regeln ergibt sich die Tabelle Fig. 14. In ihr entsprechen die senkrechten Kolumnen den einzelnen Gruppen der sarvaikâdigalakriyā, und es gibt z. B. die 4. Kolumne an, daß sich die Formen mit 2 L, 3 K an der 8., 12., 20., 14., 22., 5 26., 15., 23., 27. und 29. Stelle der prastāra-Tabelle befinden.

Wir sind am Ende angelangt. Wie schon zu Anfang festgestellt, hat die Lehre von den pratyayas die Bindung an die Metrik nie aufgegeben, ja man könnte sagen, diese Bindung sei später eher noch fester geworden. Deshalb 10 werden die mathematischen Hoffnungen, die die Anfänge zu erwecken geeignet sind, von der späteren, sich in Spezialfälle verlierenden Entwicklung nicht ganz erfüllt. Aber abgesehen von ihrem befruchtenden Einfluß auf die Mathematik, den wir an zwei Stellen feststellen konnten — und solcher Ein- 15 flüsse mögen noch mehr sein, doch wurden sie hier zunächst nicht weiter verfolgt — und abgesehen von den Aufklärungen und Bestätigungen, die die Erforschung des Verhältnisses der einzelnen Metriker und Metrikerschulen aus ihr gewinnen kann, enthält die Lehre von den pratyayas 20 zweifellos eine sehr beachtliche Summe mathematischer Erkenntnisse; als Ganzes aber ist sie jedenfalls ein ebenso merkwürdiges wie charakteristisches Erzeugnis des indischen Geistes.

Die Entstehung der neuindischen Sprachen

Von Ludwig Alsdorf-Berlin[1])

Die Sprachgeschichte des arischen Indien umfaßt von — vorsichtig geschätzt — etwa 1500 v. Chr. bis zur Gegenwart rund 3½ Jahrtausende. Dies ist kein absoluter Rekord; können wir doch die Sprache Chinas durch ungefähr 4000, die Ägyptens gar durch rund 5000 Jahre verfolgen. Dafür aber haben wir es in Ägypten mit einer seit mehreren Jahrhunderten erstorbenen, durch keinerlei Tradition mehr in die Gegenwart hineinreichenden Sprache zu tun; während in Indien von den ältesten Dokumenten indogermanischer Sprache überhaupt, von einer Zeit Jahrhunderte vor dem Beginn der griechischen oder lateinischen, geschweige denn etwa der germanischen oder slawischen Sprachüberlieferung, eine ununterbrochene Entwicklungslinie sich hinzieht bis zu den heute in vollster Kraft lebendigen etwa 20 Sprachen von rund 230 Millionen Menschen. Und nicht nur dies: auch für das Altindische lebt noch heute eine nie unterbrochene,

1) Der nachstehend abgedruckte Vortrag wurde am 8. Dezember 1936 vor der Sprachwissenschaftlichen Vereinigung in Berlin gehalten, also vor einem Kreise überwiegend nichtindologischer und des Sanskrit unkundiger Zuhörer. Er beabsichtigte somit nicht, dem Fachmann Neues, sondern nur dem Fernerstehenden eine bequeme Orientierung und einen Überblick in großen Zügen zu bieten. Die von einigen Zuhörern geäußerte Ansicht, daß eben diese allgemeine Orientierung weiteren Kreisen willkommen sein möchte, veranlaßte den Abdruck in der ZDMG. Dabei schien es mir am zweckmäßigsten, die eben angedeutete ursprüngliche Form des Vortrages nach Möglichkeit beizubehalten. Er erscheint daher hier mit nur unwesentlichen Änderungen genau so, wie er gehalten wurde. Von dem über den Apabhraṃśa Angedeuteten findet man einiges ausführlicher behandelt in meinen in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes erschienenen „Apabhraṃśa-Studien“.

anerkannt vorzügliche einheimische Tradition. Dazu kommt, daß uns rein mengenmäßig ein schier unübersehbar reichhaltiges und vielgestaltiges Sprachmaterial aus allen Perioden zur Verfügung steht. Und endlich haben wir in China ein Schriftsystem, das uns die gesamte lautliche Entwicklung der Sprache zunächst einfach unterschlägt und nur unter großen Schwierigkeiten einen beschränkten Blick darauf freigibt, während in Ägypten die Natur der Schrift und das Fehlen lebender Tradition die Gewinnung eines wirklich genauen Bildes der Sprache, insbesondere des Vokalismus, wohl für immer verhindern werden. In Indien dagegen kommt uns eine Schrift zu Hilfe, die an Wissenschaftlichkeit und Genauigkeit die semitische wie die griechisch-lateinische Schrift bei weitem übertrifft. Nehmen wir alles dies zusammen, so ist die Behauptung wohl kaum zu kühn, daß wir die Entwicklung und Geschichte menschlicher Rede nirgends auf Erden durch einen gleich großen Zeitraum und in gleicher Breite mit der gleichen Genauigkeit und Klarheit verfolgen können wie bei dem indischen Zweige der Indogermanen.

Freilich sind wir sehr weit davon entfernt, die hier gebotene einzigartige Gelegenheit schon voll ausgenutzt zu haben. Die entscheidende Rolle des Sanskrit bei der Entstehung, seine noch lange dominierende Rolle bei der Entwicklung der vergleichenden Sprachwissenschaft ist zur Genüge bekannt. Eben diese Rolle des Sanskrit war und ist ein Hauptgrund dafür, daß der Blick namentlich der europäischen Sprachwissenschaft fast ausschließlich auf die altindische Periode der indischen Sprachgeschichte gerichtet war und blieb. Freilich sah man sich früh genötigt, auch die mittelindische Sprachstufe in die Forschung einzubeziehen, einfach weil ein wesentlicher Teil der altindischen Literatur in mittelindischen Sprachen geschrieben ist — es sei nur erinnert an die mittelindisch abgefaßten kanonischen Schriften der Buddhisten und Jainas sowie an die — festen literarischen Regeln unterworfene — Mischung von Sanskrit und mittelindischem Prakrit im indischen Drama. Aber von vereinzelten kühnen Pionierarbeiten abgesehen, blieben die neuindischen Sprachen

bis in die neueste Zeit fast ganz außerhalb des sprachwissenschaftlichen Gesichtskreises: noch heute ist es eher Ausnahme als Regel, daß sich der europäische Indologe oder Indogermanist mit ihnen beschäftigt, mindestens soweit eine sprachwissenschaftliche, nicht rein praktische oder literarische Beschäftigung in Frage kommt. Und doch hat kein Geringerer als WILHELM SCHULZE in seiner Gedächtnisrede auf RICHARD PISCHEL den Satz ausgesprochen[1]: „Die durch die geschichtliche Entwicklung zerrissenen Verbindungsfäden zwischen den Prakritsprachen des indischen Mittelalters und den Volkssprachen der Gegenwart (einschließlich des Zigeunerischen) in methodischer Forschung auf allen Linien wieder anzuknüpfen, bleibt eine der wichtigsten, noch uneingelösten Forderungen zugleich der indischen Philologie und der indogermanischen Sprachwissenschaft."

In der Tat darf man wohl sagen, daß es vom allgemeinsprachwissenschaftlichen, methodologischen Standpunkt aus gesehen kaum einen interessanteren Abschnitt der indischen Sprachgeschichte gibt als die Entstehung der neuindischen Sprachen. Für die Aufhellung dieses Abschnittes ist in den 27 Jahren, die seit WILHELM SCHULZE's eben zitiertem Ausspruch vergangen sind, sehr viel getan worden, in Indien wie in Europa. Aber bei dankbarster Anerkennung des Geleisteten muß doch gesagt werden, daß wir auch heute noch durchaus am Anfange dieser Arbeit stehen. Von den meisten neuindischen Sprachen haben wir nicht einmal den Versuch einer historischen Grammatik, und auch die vorhandenen historischen Darstellungen von Einzelsprachen sind — soweit nicht überhaupt veraltet — nur erste Versuche, die in keinem Falle beanspruchen können, wirklich Abschließendes zu bieten. Zwei vergleichende Grammatiken der neuindischen Sprachen — die von BEAMES aus dem Jahre 1879 und die von HOERNLE aus dem Jahre 1880 — waren für ihre Zeit bewundernswerte Leistungen und sind teilweise heute noch nützlich, nach jetzigem Maßstabe aber selbstverständlich völlig unzulänglich und überholt. Eine groß angelegte Ge-

1) Jetzt „Kleine Schriften", S. 17f.

samtdarstellung des Altmeisters Sir G. A. Grierson ist leider unvollendet geblieben[1]; so fehlt für die bei weitem größere Hälfte des Stoffes eine dem heutigen Wissensstande entsprechende Bearbeitung. Sie zu liefern ist eine Aufgabe von außerordentlichem Umfang und ungewöhnlicher Schwierigkeit; denn das Material, das uns heute — vor allem in dem wahrhaft großartigen, von Grierson geschaffenen „Linguistic Survey of India" — zur Verfügung steht, ist noch längst nicht vollständig und gründlich genug durchgearbeitet. Gerade die unübersehbare Fülle und weite Verzweigung des Stoffes ist es ja, die den europäischen Sanskritisten meist abschreckt, weil er fürchtet, sich hier ins Uferlose zu verlieren.

Es ist unter diesen Umständen, und besonders in der zur Verfügung stehenden Zeit, natürlich nicht möglich, eine ausgeglichene und abgerundete Darstellung des Werdens der gesamten neuindischen Sprachen zu liefern. Es kann sich vielmehr nur darum handeln, einige der großen Entwicklungslinien aufzuzeigen, die vom Altindischen über das Mittelindische zum Neuindischen führen, und an einigen wenigen konkreten Beispielen eine Vorstellung von Wesen und Eigenart einer neuindischen Sprache zu vermitteln.

Die älteste Stufe, auf der uns das Indoarische entgegentritt, ist bekanntlich die der vedischen Hymnen. Von ihnen leiten mehrere durch abnehmende Altertümlichkeit der Sprache charakterisierte Literaturschichten hinüber zum Sanskrit der Epen und dem nur unwesentlich davon verschiedenen klassischen Sanskrit, der — wie der Name es sagt — von den Grammatikern fixierten und so seit spätestens dem 4. vorchristlichen Jahrhundert an weiterer Entwicklung gehemmten Schriftsprache, die bis in unsere Tage als die vornehmste Literatur- und Gelehrtensprache verwandt wird. Dieses eigentliche Sanskrit unterscheidet sich von der vedischen Sprache einmal durch die Aufgabe der dort sehr treu bewahrten alten indogermanischen Betonungs-

1) „On the Modern Indo-Aryan Vernaculars", Indian Antiquary LX—LXII (Supplement). Das dort Veröffentlichte umfaßt zwei einleitende Kapitel und den größeren Teil der Lautlehre.

weise, die durch eine der des Lateinischen ähnliche ersetzt ist; sodann hauptsächlich durch eine starke Reduzierung des überreichen vedischen Formenbestandes. So hat das Vedische Konjunktiv und Optativ: dem Sanskrit ist nur der Optativ geblieben. Zumeist aber handelt es sich nicht um ein Verschwinden von Formkategorien, sondern um die Ausmerzung überflüssiger Doppelformen. Das bekannteste Beispiel ist der Infinitiv, bei dem von einem Dutzend vedischer Formen im Sanskrit eine einzige übriggeblieben ist. Lautliche Unterschiede sind vorhanden, sind aber geringfügig. Immerhin ist festzustellen: so wenig etwa die neuhochdeutsche Schriftsprache die direkte Fortsetzerin der mittelhochdeutschen Hochsprache ist, so wenig ist auch das klassische Sanskrit der genaue Fortsetzer des Vedischen: es ruht auf einer — wenn auch nicht allzu erheblich — verschiedenen dialektischen Grundlage. In vieler Hinsicht erinnert das Verhältnis von vedischem und klassischem Sanskrit etwa an das von homerischem und klassischem Griechisch.

Auch das klassische Sanskrit ist aber immer noch eine Sprache von erstaunlichem Formenreichtum. Wir haben in der Deklination — bei einer die des Griechischen noch übertreffenden Fülle von vokalischen und konsonantischen, ablautenden und nichtablautenden Deklinationstypen — acht Kasus: außer denen des Latein noch Instrumental und Lokativ; dazu in Deklination und Konjugation einen voll lebendigen Dual. Das Verbum hat nicht nur Aktiv, Medium und Passiv, sondern von jeder Wurzel läßt sich ein Kausativ — wieder mit Passiv —, ein Desiderativ und ein Intensiv bilden. Zehn Präsensklassen, Imperfekt, einfaches und periphrastisches Futur mit Konditional, sieben Aoristbildungen: thematischer und athematischer Wurzelaorist, reduplizierter Aorist und vier sigmatische Bildungen —, reduplizierendes und periphrastisches Perfekt, dazu eine stattliche Anzahl infiniter Verbalformen — diese summarische Aufzählung mag einen entfernten Begriff geben von dem Formenreichtum des Sanskrit-Verbums mit seinem den Kenner des Griechischen vielfach noch so vertraut anmutenden Bau.

Dem formalen Reichtum entspricht freilich eine gewisse syntaktische Armut. Mit Erstaunen lernt der von den klassischen Sprachen Herkommende, daß im Sanskrit Imperfekt, Aorist und Perfekt unterschiedslos verwandt werden; nur im Veda werden noch Unterschiede gemacht. Eine oratio obliqua existiert nicht, und zu einem entwickelten Periodenbau hat es das Sanskrit nie gebracht. An seine Stelle trat eine nur in einer reinen Schriftsprache denkbare und für sie höchst charakteristische fast rein nominale Ausdrucksweise, die das, was in den klassischen Sprachen einen Nebensatz, ja eine ganze Periode bilden würde, in ein Nominalkompositum von oft phantastischer Länge preßt.

Die Hauptblüte der klassischen Sanskritliteratur fällt ganz ungefähr in die Zeit vom 4. bis 8. nachchristlichen Jahrhundert. Aber als im 6. Jahrhundert vor Chr. der Buddha auftrat, da predigte er, damit ihn alle Menschen verstehen sollten, in einer Sprache, die sich zum Sanskrit etwa verhält wie das Italienische zum Latein! Auch sein Zeitgenosse Mahāvīra, der Stifter der Jainareligion, predigte aus dem gleichen Grunde in mittelindischer Sprache, mittelindisch sind auch die ältesten indischen Inschriften aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert. Ja, schon im Veda finden sich einzelne Worte mit teilweise unverkennbar mittelindischem Lautstand. Die Stiftung der großen sektarischen Religionen im 6. Jahrhundert ist also nur der Anlaß für das erste literarische Auftreten von längst, ja seit Jahrhunderten gesprochenen mittelindischen Sprachen.

Das Mittelindische tritt uns nun bis zum 12. Jahrhundert und noch später in einer beträchtlichen Anzahl von örtlich wie zeitlich stark differenzierten Dialekten entgegen. Ich kann darauf hier nicht näher eingehen, werde vielmehr nur versuchen, die Hauptmerkmale der mittelindischen Sprachstufe, die großen Linien der Entwicklung und den Endzustand, zu dem diese führte, mit knappen Strichen zu skizzieren.

Für die ganze mittelindische Sprachstufe charakteristisch ist zunächst das sogenannte Drei-Moren-Gesetz. Bezeichnet man als More die Zeitdauer eines kurzen Vokals oder eines

Konsonanten und rechnet man den Langvokal gleich zwei Moren, so darf vom Vokal an gerechnet keine Silbe mehr als drei Moren haben. Folgt also auf einen Langvokal — den die indische Schrift vom Kurzvokal genau scheidet — mehr als ein Konsonant, so muß der Vokal gekürzt oder die Konsonantengruppe auf einen Konsonanten reduziert werden; mehr als zwei Konsonanten können überhaupt nie aufeinander folgen. Im Auslaut wird kein Konsonant geduldet, im Anlaut nur einfacher. Im Inlaut sind von Konsonantengruppen nur erlaubt: 1. Doppelkonsonanz und unaspirierter Verschlußlaut, auf den der gleiche aspiriert folgt, also die Typen *kk*, *nn*, *kkh*, *ddh* usw.; 2. Nasal + homorganem Verschlußlaut, also *nt*, *mbh* usw. Alle andern Gruppen werden entweder assimiliert oder in gewissen Fällen durch Teilvokal gesprengt. Und endlich setzt sich allmählich, und schließlich fast restlos, die Tendenz durch, einfache intervokalische Verschlußlaute auszustoßen bzw., wenn sie Aspiraten waren, zu *h* zu reduzieren. Alle diese Gesetze, besonders aber das letzte, verursachen zahllose Homonyme. So kann etwa Pkt. *satta* vertreten Skt. *śakta* „mächtig", *śapta* „verflucht", *sattra* „Opferfeier", *sattva* „Wesen" und *sapta* „sieben"; *patta* setzt fort Skt. *pattra* „Blatt", *pātra* „Gefäß" und *prāpta* „erlangt", und *maa* entspricht Skt. *mata* „gedacht", *mada* „Rausch", *mṛta* „tot", *mṛga* „Gazelle" und *maya* „bestehend aus". Das erinnert schon fast an chinesische Zustände, wenn auch natürlich die vorgeführten Beispiele besonders krasse Fälle darstellen. — Endlich ist der Lautbestand der Sprache nicht unangetastet geblieben. Die drei Zischlaute *ś*, *ṣ* und *s* sind zusammengefallen, im Osten in das palatale *ś*, im Westen in *s* — ein noch heute gültiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Ost- und Westindisch. Das mit *ṛ* umschriebene vokalische *r* ist, wie schon das Beispiel *maa* = *mṛta* zeigte, verschwunden, ebenso in den meisten Dialekten das *y*, vgl. *maa* = Skt. *maya*. Die beiden einzigen sanskritischen Diphtonge *ai* und *au* sind in *e* und *o* kontrahiert.

Wie diese selbstverständlich im einzelnen ganz unvollständige Aufzählung zeigt, ist in der entwickelten Phase des

Mittelindischen, wie wir sie hier im Auge haben, die Sprachmöglichkeit eines Wortes an eine Reihe von sehr einschneidenden, im ganzen aber doch ziemlich klaren und einfachen Bedingungen geknüpft. Diesen Bedingungen muß sich alles unterwerfen, was in der Sprache Aufnahme finden will. Es ist z. B. mit Händen zu greifen, daß namentlich spätere Schriftsteller ihren Wortschatz im größten Umfange aus dem des Sanskrit auffüllen, unter dessen starkem Einfluß die spätere Prakritliteratur stand — aber jedes so aufgenommene Sanskritwort wird erst nach den eben aufgezählten Gesetzen auf den prakritischen Lautstand gebracht, was übrigens bei einiger Übung ein Leichtes ist. Oft sind neben solchen sekundären, mechanischen Umsetzungen die echten, gewachsenen Prakrit-Formen erhalten, die dann freilich nicht immer so glatt sich auf eine tatsächlich belegte Sanskritform zurückführen lassen und so den wahren Charakter jener prakritisierten Lehnworte um so heller beleuchten. Umgekehrt läßt sich — wie der Vollständigkeit halber kurz bemerkt sei — von vielen Sanskritwörtern zeigen, daß sie lediglich falsche, mechanische Rück-Sanskritisierungen von etymologisch nicht mehr verstandenen Prakritwörtern sind.

Der indische Prakritgrammatiker führt mechanisch alles auf das Sanskrit zurück und konstatiert dort, wo das mit den gewöhnlichen Regeln nicht geht, eine Ausnahme; oder aber er stellt das Wort auf eine Stufe mit der großen Anzahl offenbar volkssprachlicher, meist nicht etymologisierbarer Wörter, für die das Sanskrit keinen Anknüpfungspunkt bietet und die im Prakrit sozusagen zum ersten Male an die Oberfläche der Sprache kommen. Für unsere historische Auffassung dagegen liegt es auf der Hand, daß das Prakrit häufig auf eine vom Sanskrit dialektisch verschiedene Grundlage zurückgeht. Insbesondere treffen wir nicht selten auf die Fortsetzer vedischer, im Sanskrit verschwundener Formen. So bildet etwa das Sanskrit den Instrumental des Plurals der maskulinen und neutralen A-Stämme nur auf *-ais*, das Vedische d a n e b e n auch auf *-ebhis*: Prakrit *-ehiṃ* setzt das Vedische *-ebhis*, nicht Sanskrit *-ais* fort.

Die umwälzenden lautlichen Veränderungen mußten natürlich weitgehend den Zusammenhang der grammatischen Paradigmen auflösen, den die Sprache dann durch analogische Neubildungen wieder herstellte. Zusammen mit der ohnehin starken Neigung zur Verringerung des Formenbestandes bewirkte dies in der Formenlehre nicht weniger einschneidende Veränderungen als in der Lautlehre. Der Dual ist vollständig verlorengegangen. Die Kasus sind als solche zwar gut erhalten, bloß der schon im Sanskrit häufig durch den Genitiv ersetzte Dativ steht auf dem Aussterbeetat, und einige Kasus sind formal zusammengefallen. Aber die ganze konsonantische Deklination ist bis auf einige versteinerte Reste verschwunden, von der Fülle der vokalischen Deklinationstypen sind nur die allerwichtigsten erhalten, und ihre Paradigmen sind weitgehend gegenseitig ausgeglichen. Viel schwerer noch hat das Verbum gelitten. Verschwunden sind sämtliche Vergangenheitstempora: Imperfekt, Aorist und Perfekt. Sie werden entweder einfach durch das Präsens ersetzt oder durch die schon im Sanskrit sehr beliebte Konstruktion des Instrumentals mit dem part. praet., d. h. statt „ich tat, ich habe getan" sagt man: „durch mich ist getan worden". Wir werden sehen, daß im Neuindischen diese Konstruktion beim transitiven Verbum die Alleinherrschaft erlangt hat.

Erhalten sind also nur das Futurum und das Präsens, von dem ein Passiv und ein Kausativ gebildet werden kann. Das Medium dagegen ist im Verschwinden begriffen und am Ende der mittelindischen Entwicklung ausgestorben. Tot sind auch die zehn sanskritischen Präsensklassen. Sie lassen sich zwar in den Verbalstämmen des Prakrit etymologisch nachweisen, aber sie sind keine lebendigen Bildungsprinzipien mehr: das Prakrit-Verbum baut sich nicht wie das des Sanskrit auf der Verbalwurzel auf, sondern auf dem Präsensstamm; neben den von ihm abgeleiteten neuen Analogieformen stehen freilich in bedeutender Zahl die lautlichen Fortsetzer sanskritischer Formen, die vom prakritischen Standpunkt aus als „unregelmäßig" bezeichnet werden müssen.

So gewaltig aber alle geschilderten Veränderungen lautlicher wie formaler Art sein mögen, — den eigentlichen Grundcharakter der Sprache haben sie noch nicht angetastet; das Prakrit selbst in seiner entwickeltsten Form steht dem Sanskrit im Grunde immer noch weit näher, als die bisherigen Ausführungen vielleicht vermuten lassen. Der beste Beweis dafür ist der, daß eine Wort-für-Wort-Übersetzung ins Sanskrit, wie sie die Inder zu Prakrit-Texten gern anfertigen und für die sie den bezeichnenden Ausdruck *chāyā* „Schatten" geprägt haben, — daß eine solche Sanskrit-Übersetzung in der Regel ein ziemlich einwandfreies und idiomatisches Sanskrit ergibt. Ganz anders beim Neuindischen. Hier hat sich der ganze Typus der Sprache, haben sich ihr Geist und ihre Ausdrucksmittel grundlegend gewandelt; hier hat auf dem lautlichen wie formalen Trümmerfeld des ausgehenden Mittelindischen die Sprache einen fast vollständigen Neubau aufgeführt, der von dem alten Gebäude sehr charakteristisch verschieden ist.

Für die Aufhellung dieses Wandels zum Neuindischen von größter Bedeutung ist nun eine Sprachstufe, die sich gewissermaßen vermittelnd zwischen Mittel- und Neuindisch einschiebt; das ist der von den Indern so genannte Apabhraṃśa. Mit diesem Apabhraṃśa — das Wort bezeichnet eigentlich die herabgekommene, entartete, von der Norm (d. h. dem Sanskrit und gewöhnlichen Prakrit) abweichende Sprache — hat es eine eigene Bewandtnis. Bis in die neueste Zeit war er bekannt und doch unbekannt. Man besaß darüber ziemlich ausführliche, aber oft unklare und widerspruchsvolle Angaben der indischen Grammatiker, aber an Texten zur Beurteilung und Kontrolle dieser Angaben fehlte es fast völlig. Man hatte die von den Grammatikern als Illustration zu ihren Regeln angeführten Belegstrophen, dazu einige spärliche Zitate und Bruchstücke in andern Texten — alles zusammen noch nicht 300 Strophen, die zum großen Teil in einem jeder Beschreibung spottenden verderbten Zustand überliefert waren. Wenn daher auch an der Wichtigkeit des Apabhraṃśa für die Aufhellung der Entstehungsgeschichte

der neuindischen Sprachen nie ein Zweifel bestand, so waren anderseits die Ansichten über sein Wesen und seine Gestalt recht unsicher und, wie wir heute wissen, vielfach irrig. Eine große Überraschung war es nun, als im Jahre 1914 Hermann Jacobi in Indien gleich zwei umfangreiche Apabhraṃśa-Texte, ein religiöses und ein Märchen-Epos, entdeckte. Und diese Entdeckung gab den Anstoß zum Auftauchen einer heute bereits recht ansehnlichen Apabhraṃśa-Literatur, von deren Vorhandensein niemand mehr etwas geahnt hatte. Die bis jetzt gefundenen Texte stammen hauptsächlich etwa aus dem 10.—12. Jahrhundert, doch scheinen die Anfänge der Apabhraṃśa-Dichtung mehrere Jahrhunderte weiter zurückzureichen.

Die Erforschung des Apabhraṃśa wurde von Jacobi selbst mit zwei grundlegenden Veröffentlichungen eingeleitet. Sie ist heute so weit gediehen, daß wir daran denken können, von dem inzwischen gewonnenen unabhängigen und sicheren Standpunkt aus die wirren Angaben der indischen Grammatiker kritisch zu sichten und so erst wirklich nutzbar zu machen. Wir sind auf dem Wege, von der verwickelten dialektischen und zeitlichen Gliederung des Ap. das klare und geordnete Bild zu gewinnen, das die indischen Grammatiker zu entwerfen nicht imstande waren.

Seiner Verwendung nach ist der Apabhraṃśa eine reine Dichtersprache; eine Ap.-Prosa hat es wahrscheinlich überhaupt nie gegeben. Diese Dichtersprache nun stellt sich dar als eine Art Verschmelzung des Prakrit mit der ja längst weiter fortgeschrittenen Volkssprache. Der Apabhraṃśa bedeutet gewissermaßen eine Neubelebung der absterbenden Prakrit-Literatur durch Einführung volkssprachlicher Elemente. So sehen wir denn das Wortmaterial, den Sprachstoff des Prakrit so gut wie unverändert verwendet, aber die Flexion ist zum großen Teile volkssprachlich, volkssprachlich sind auch die verwandten metrischen Formen, und mindestens stark volkssprachlich beeinflußt ist die Diktion, die innere Form, der Geist der Sprache. Diese volkssprachlichen Elemente des Apabhraṃśa sind nun für uns das wertvolle

Verbindungsglied zwischen Mittel- und Neuindisch. Im Prakrit begonnene Entwicklungen sehen wir hier zu Ende geführt, anderseits lassen sich hier die Wurzeln bloßlegen zu dem, was uns später im Neuindischen in entwickelter Form entgegentritt. Erst die Zwischenschaltung von Apabhraṃśa-Formen zeigt in vielen Fällen den genauen Weg, den die Sprache von einer mittelindischen Form zu der entsprechenden neuindischen gegangen ist. Diese Zwischenschaltung aber läßt sich vielfach erst jetzt dank der genaueren Kenntnis des Apabhraṃśa mit der nötigen Genauigkeit und Vollständigkeit vornehmen; so darf man sagen, daß die Möglichkeiten, die der Apabhraṃśa für die Sicherung und Berichtigung der Erklärung neuindischer Formen bietet, noch nicht annähernd ausgeschöpft sind.

Da, wie schon bemerkt, der Apabhraṃśa seinen Sprachstoff fast vollkommen dem Prakrit entlehnt, ist es klar, daß die lautlichen Grundgesetze des Prakrit auch hier weitergelten, ja, daß von einer Apabhraṃśa-Lautlehre überhaupt nur in ganz beschränktem Sinne die Rede sein kann, sofern nämlich die volkssprachlichen Elemente, also hauptsächlich Flexionsendungen, daneben auch Partikeln, Konjunktionen usw. oder gelegentlich sonstige volkssprachlich modifizierte Wörter eine lautliche Weiterentwicklung erkennen lassen. Auf diesem Wege gewinnen wir aber doch ein wichtiges neues Grundgesetz: in allen mehr als einsilbigen Wörtern wird auslautende Länge, wie sie im Prakrit sehr häufig ist, gekürzt — ein Gesetz, das natürlich für die Flexion von einschneidender Bedeutung ist. Es wurde aber in seiner Geltung schon für den Apabhraṃśa bisher nicht erkannt. Einmal deshalb, weil in jedem Ap.-Text Prakritismen das Bild trüben. Zum andern aber versetzen uns unsere Ap.-Texte in eine Zeit, wo die Auslautkürzung nicht nur längst ganz durchgeführt, sondern die Entwicklung schon einen Schritt weiter gegangen war. Wo nämlich, wie sehr häufig, ein Wort auf zwei Vokale endete, wurden diese in gewissen Fällen kontrahiert, oder der letzte, kurze Vokal fiel ab, evtl. unter Dehnung des vorhergehenden; es wurde also etwa auslautendes *-aa* zu *-ā* kon-

trahiert, oder aus *-au* und *-ia* wurde durch Abfall des zweiten und Dehnung des ersten Vokals *-ā* und *-ī*. Auf diese Weise gelangten sekundär wieder in ziemlicher Anzahl Langvokale in den Auslaut, die, soweit sie schon im Apabhraṃśa erscheinen, bisher für prakritisch gehalten wurden, während sie eben tatsächlich schon neuindisch sind. Wir werden noch sehen, daß diese Entwicklung für die Entstehungsgeschichte der neuindischen Deklination von grundlegender Bedeutung ist.

Was wir im Apabhraṃśa mit seinen rein prakritischen Wortstämmen nur am Wortende und erst in einigen Ausnahmefällen beobachten können, sehen wir dann im Neuindischen viel allgemeiner und auch im Wortinnern durchgeführt. Ein sanskritischer nom. sing. masc. *pītalakaḥ* „gelb" wird im Prakrit mit Ausfall der intervokalischen Verschlußlaute zu *pīalaō*; im Apabhraṃśa wird der Auslaut gekürzt: *pīalau*; daraus wird z. B. Hindi *pīlā*. Oder Skt. *ghṛtam* „zerlassene Butter" wird im Pkt. zu *ghiaṃ*, Ap. *ghiu*, und daraus entsteht das bekannte *ghī*, Angloindisch „*ghee*".

Für die Lautgestalt des Prakrit war zweierlei besonders kennzeichnend: 1. die zahllosen Hiate, die durch Ausfall einfacher intervokalischer Verschlußlaute entstanden; 2. ebenso zahlreiche Doppelkonsonanzen infolge Assimilation von Konsonantengruppen. Beides verschwindet jetzt wieder. Die Hiate so wie eben angedeutet; im einzelnen ist der Vorgang natürlich vielgestaltiger und komplizierter, auch spielt der Akzent eine Rolle. Die Doppelkonsonanzen aber — und das ist eins der bekanntesten und augenfälligsten Kennzeichen des Neuindischen — werden jetzt vereinfacht, meist mit, zuweilen auch ohne Ersatzdehnung des vorhergehenden, nach dem Drei-Moren-Gesetz ja stets kurzen Vokals. Ein Beispiel, das beide Vorgänge gut veranschaulicht, ist das Wort für Perle, Skt. *mauktikam*. Im Pkt. wird *au* zu *o* kontrahiert, *kt* zu *tt* assimiliert, das zweite, intervokalische *k* muß ausfallen; Ergebnis: *mŏttiaṃ*. Der Ap. macht daraus *mŏttiu*, und das ergibt neuindisch *mōtī*. Oder Skt. *mastakam* „Kopf" wird im Pkt. zu *matthaaṃ*, Ap. *matthaũ*, Hindi *māthā*, Gujarati —

mit Kontraktion des *aū* zu *ū* statt Abfall des *ū* unter Ersatzdehnung des *a* — *māthū*. Oder eine 3. sing.: „er fragt" heißt im Skt. *pṛcchati*, was etymologisch dem lateinischen *poscit* entspricht. Dies wird im Pkt. und Ap. zu *pucchai*, neuindisch *pūchē*.

Die Vereinfachung der Doppelkonsonanzen hat nun, wie das Beispiel *mōtī* zeigt, zur Folge, daß vielfach wieder einfache Verschlußlaute in zwischenvokalische Stellung kommen — und damit ist ein weiteres Grundgesetz des Mittelindischen außer Kraft getreten.

Der letzte einschneidende Wandel endlich kennzeichnet erst die jüngere Phase des Neuindischen. Wenn ein Wort auf zwei Vokale endete, so entstand daraus, wie wir sahen, ein Langvokal. Endete es auf einen Vokal — und Konsonant im Auslaut war ja unmöglich —, so konnte dieser nach der Auslautkürzung nur mehr *a*, *i* oder *u* sein. Diese drei Vokale sind in der älteren Periode des Neuindischen — deren Überlieferung beiläufig etwa um das 12.—13. Jahrhundert einsetzt — noch erhalten. Später fallen sie zunächst in einen farblosen *ă*-Vokal zusammen, der schließlich ganz abfiel. Hand in Hand damit ging in durch den Akzent bestimmten Fällen die Entfärbung oder Ausstoßung kurzer Vokale im Wortinnern, die wiederum die Entstehung einer Anzahl von Konsonantenverbindungen bewirkte, die im Mittelindischen nicht erlaubt gewesen waren.

Das bekannte Wort *karman* „Tat, Werk" erscheint im Pkt. als *kammaṃ*, Ap. *kammu*, neuindisch *kāmu* > *kāmă* > *kām*. Das aus *sapta* = lateinisch *septem* entstandene Pkt. *satta* wird weiter zu *sāt*. Oder Skt. *akṣi* „Auge" wird Pkt. *akkhi*, neuindisch *ākh*. Oder inlautend: Skt. *karburakam* „gefleckt, scheckig", Pkt. *kabburaaṃ*, Ap. *kabburaū*, Gujarati zunächst noch *kāburū*, dann *kābarū* und heute *kābrū*, mit einem *br*, das im Mittelindischen nicht geduldet, sondern zu *bb* assimiliert worden wäre.

Wir haben also schon rein lautlich gesehen im Neuindischen wieder eine sehr charakteristisch bestimmte Sprachstufe vor uns, die sich vom Mittelindischen nicht minder

scharf und gegensätzlich abhebt als das Mittelindische vom Sanskrit.

Nun haben wir gesehen, daß das Mittelindische bei dem Wortschatz des zu allen Zeiten einen übermächtigen Einfluß auf Indiens Sprachen ausübenden Sanskrit sozusagen unbeschränkt Anleihen machte. Das Neuindische tut das gleiche, aber das Ergebnis ist trotzdem verschieden. Vom Alt- zum Mittelindischen ist es nur eine Stufe der Sprachentwicklung; der Weg vom einen zum andern ist sozusagen überseh- und gefühlsmäßig beherrschbar. Es war also ohne weiteres möglich, jedem Sanskritwort erst prakritische Lautgestalt zu geben, was anderseits um so nötiger wurde, je mehr sanskritische Lautformen den Lautgesetzen des Prakrit widerstrebten. Vom Alt- zum Neuindischen sind es zwei Stufen; der Weg ist nicht mehr direkt, sondern er führt über die Zwischenstation des Prakrit. Es ist daher nur zu verständlich, daß jetzt die Sanskritwörter nicht mehr in streng lautgesetzlich neuindischer, sondern — mit einer gleich zu machenden Einschränkung — unverändert in ihrer sanskritischen Lautgestalt erscheinen. Und dies ist wiederum um so möglicher, als das Neuindische, wie wir sahen, in mehrfacher Hinsicht toleranter geworden ist und seine lautliche Verfassung zu der des Sanskrit nicht mehr in einem so fast unüberbrückbaren Gegensatz steht wie die des Prakrit.

Immerhin ist der Gegensatz aber noch groß genug, um dem gemeinen Manne viele Sanskritwörter unaussprechbar zu machen, jedenfalls sie auf seinen Lippen in mannigfacher Weise zu modifizieren. Diese Entstellungen wiederum erscheinen nur teilweise in der Schrift, weil dem gelehrten Pandit solche Verunstaltung der heiligen Sprache unerträglich dünkt und er diese „Fehler“ möglichst beseitigt sehen will, wie er auch anderseits überzeugt ist, nichts Besseres zur Veredlung seiner Muttersprache tun zu können, als daß er sie durch reichlichen Gebrauch von Sanskritworten möglichst sanskritähnlich macht. Auch wo sich die gelehrte Richtigschreibung durchgesetzt hat, ist aber damit über die tatsächliche Normalaussprache nicht immer etwas gesagt. Und

häufig genug kommt es vor, daß ein und dasselbe Wort in einer neuindischen Sprache in drei Formen erscheint: 1. in der organisch gewachsenen, aus dem Altindischen über das Mittelindische lautgesetzlich entstandenen, 2. in der reinen Sanskritform und 3. noch in einer oder gar mehreren Entstellungen dieser Sanskrit-Form. So verzeichnet das Hindi-Wörterbuch für „Blatt" nebeneinander die Formen: 1. *pattra*, die reine Sanskrit-Form; 2. *pāt*, die daraus über Pkt. *patta* lautgesetzlich entstandene echte Hindi-Form, und 3. *pattar*, eine Ausspracheerleichterung für *pattra*. Oder ein Skt. *kārya* „Angelegenheit" wird im Pkt. zu *kajja*, und dies wird im Hindi lautgesetzlich zu *kāj*. Aber neben *kāj* ist nicht nur die Skt.-Form *kārya* im Gebrauch, sondern auch deren Entstellung *kāraj*, in der die Konsonantengruppe gesprengt und das *y* nach schon mittelindischem Lautgesetz zu *j* geworden ist. Oder neben dem schon erwähnten *kām* ist auch die Skt.-Form *karma* und ihre Entstellung *karam* in Gebrauch. Skt. *svāmī* „Herr" wird neben dem lautgesetzlich über *sāmiu* daraus entstandenen *sāī̃* verwandt. Wie kaum anders zu erwarten, ist mit dem Nebeneinander von Sanskritform und volkssprachlicher — sei es echt neuindischer, sei es entstellter Sanskritform — zuweilen ein Bedeutungsunterschied verbunden. Eins der bekanntesten Beispiele ist das geläufige indogermanische Wort für „König", das in seiner Sanskritform *rājā* tatsächlich in der Bedeutung „König", in der neuindischen Form *rāy* oder *rāo* dagegen in der Bedeutung „Herr, gentleman" verwandt wird.

Zu den drei Wortklassen: lautgesetzlich neuindisch, rein Sanskrit und entstellt Sanskrit — kommen nun in jeder neuindischen Sprache noch in sehr erheblicher Anzahl persisch-arabische Fremdworte als Folge der mohammedanischen Herrschaft. Ihre Zahl steht in der Regel in umgekehrtem Verhältnis zu der der Sanskritlehnworte (also nicht der echt neuindischen), so zwar, daß der Osten, besonders Bengalen, die meisten Sanskritworte verwendet, und daß, je weiter man nach Westen und Nordwesten kommt, desto mehr die Sanskritworte ab- und dafür die persischen zunehmen. Eine Sonder-

stellung nimmt natürlich die Sprache der indischen Mohammedaner ein, die Urdu, eine Abart des Hindostani; hier findet man in hohem literarischem Stil, insbesondere in der in persischen Versmaßen und ganz nach persischen Mustern geschriebenen Dichtung, oft 90 und mehr Prozent persische Wörter.

Daß die neuindischen Sprachen überhaupt eine so starke Überfremdung ihres Vokabulars zuließen, hängt sicher teilweise einfach mit dem lautlichen Zerfall des alten Wortbestandes zusammen. Die Zahl jener Homonyme, von denen ich oben ein paar Beispiele angeführt habe, ist in manchen frühneuindischen Texten so groß geworden, daß tatsächlich das Verständnis darunter leidet. Die durch diese Homonyme in ihren Wortbestand gerissenen Lücken füllte die Sprache dann eben von außen her neu auf.

Es haben sich endlich — auch dieser Zug darf in einer Charakteristik des Neuindischen nicht übergangen werden — in neuerer Zeit nicht nur viele englische Wörter fest eingebürgert, sondern namentlich der Gebildete und Halbgebildete mischen ihre Muttersprache in einer oft grotesken Weise mit englischen Brocken. Einen indischen Bibliothekar, der mit einem indischen Kollegen den Einfluß des Mondlichtes auf Speisen erörterte, habe ich wörtlich sagen hören: „moonlight kā effect food ke ūpar ...“. Ein Glanzbeispiel aus einer Gerichtsverhandlung ist im Zensus von 1911 amtlich festgehalten[1]). Ein Zeuge will sagen, was englisch lauten würde: „I can give incontrovertible proof of this position and it is in my opinion that the argument of the defence cannot hold water.“ Dies drückt er in Hindustani so aus: „*is* position *kā* incontrovertible proof *de saktā hū*, *aur merā* opinion *yeh hai ki* defence *kā* argument water-hold *nahī̃ kar saktā hai.*“ Obwohl sämtliche Substantive englisch sind, ist die Konstruktion dieses Satzes rein indisch. Es muß leider gesagt werden, daß er keineswegs eine vereinzelte Ausnahme darstellt, sondern daß man in Indien fast täglich Ähnliches zu hören bekommt. — —

1) Vgl. Grierson, On the modern Indo-Aryan Vernaculars, § 77.

Die neuindische Deklination stellt sich dar als eine eigenartige Verbindung von Resten der alten Flexion mit einem neuen System der Deklination durch Postpositionen. Die flexivischen Reste sind in einigen Sprachen, besonders Marathi und Sindhi, nicht unbeträchtlich, in andern, besonders Bengali und Oriya, fast gleich Null. Bei den Postpositionen ist, wie wir sehen werden, besonders bemerkenswert die weitgehende Gleichheit des Systems in den verschiedenen Sprachen trotz Verwendung etymologisch ganz verschiedener Postpositionen. Diese Parallelität der Entwicklung hat wahrscheinlich ihren Grund darin, daß überhaupt der Ersatz der zerstörten Flexion gerade durch ein solches System von Postpositionen auf dravidischen Einfluß zurückzuführen ist.

Schon im Prakrit waren einige Kasus formal zusammengefallen und der Dativ am Aussterben. Im Apabhraṃśa ist der Dativ ganz verschwunden, der Ablativ hat nirgends mehr eine eigene Form, Akkusativ und Nominativ, im Prakrit noch überall geschieden, sind überall zusammengefallen. In einem Paradigma haben wir einschließlich Vokativ noch fünf, sonst überall nur mehr drei formal unterschiedene Kasus. Das Neuindische tut noch einen Schritt weiter und unterscheidet einen Rectus, der als Nominativ-Akkusativ dient, und einen Obliquus, an den die Postpositionen gefügt werden. Aber selbst diese beiden sind nur teilweise auch formal unterschieden, und anderseits gibt es daneben, wie schon erwähnt, noch Reste alter Kasus: so steht etwa im Gujarati neben dem aus Obliquus + Postposition gebildeten Lokativ ein echter Lokativ auf *-ẽ*, der über ein Ap. *-aĩ*, Pkt. *-aẽ* auf Skt. *-ake* zurückgeht.

Neben der Unterscheidung von Rectus und Obliquus ist für die neuindische Deklination grundlegend der Begriff der einfachen und der erweiterten oder starken Stämme. In der Apabhraṃśa-Deklination gab es noch *a*-, *i*- und *u*-Stämme. Mit dem Abfall der auslautenden Kurzvokale ging diesen „einfachen" Stämmen jedes Stammes- und Genus-Kennzeichen verloren. In Hindi und Gujarati z. B. sind sie im Singular überhaupt unveränderlich, nur im Plural haben sie

im Hindi eine besondere Obliquus-Form, die im Guj. auf den Rectus ausgedehnt ist. Nun gibt es schon im Skt. ein geläufiges Suffix *-ka*, das an Nominalstämme ohne Änderung der Bedeutung antreten kann und das im Pkt. in zunehmendem Maße verwandt wird. Es erscheint dort, da ja das anlautende *k* beim Antritt an die (einzig mehr vorhandenen) vokalischen Stämme ausfallen muß, als *-a*. Dieses *-a* beginnt nun im Apabhraṃśa eine ganz neue Rolle zu spielen. Es dient, wie ich nachgewiesen zu haben glaube[1]), bei den der lateinischen 1. und 2. Deklination entsprechenden *a*-Stämmen — dem bei weitem wichtigsten Deklinationstypus — dem rhythmischen Ausgleich des Paradigmas, d. h. es werden die Kasus mit einsilbiger (bzw. einmoriger, „leichter") Endung denen mit zweisilbiger („schwerer") Endung angeglichen. Einsilbige Endung hatte aber vor allem der nom.-acc. im sing. und plur. Durch die Erweiterung endet er nun auf zwei Vokale, und diese zwei Vokale fallen nicht mehr ab, sondern ergeben im Neuindischen einen Langvokal. Das Wichtigste aber ist, daß an diesem Langvokal das Genus erkennbar geblieben ist; und so wurde — das läßt sich schon im Apabhraṃśa deutlich zeigen — die Erweiterung für die Sprache geradezu ein neues Mittel zur Bildung movierter Stämme. Besonders schön ist dies zu sehen im Gujarati. Dort lauten, einem lateinischen *-us*, *-a*, *-um* genau entsprechend, die „starken" Endungen:

	-ō	*-ī*	*-ũ* ;	dies geht über
Ap.	*-au*	*-ia*, *-ī*	*-aũ*	und
Pkt.	*-aō*	*-iā-*	*aaṃ*	auf
Skt.	*-akaḥ*	*-ikā*	*-akaṃ*	zurück.

Im Hindi, wo das Neutrum verlorengegangen ist — das Bengali hat das grammatische Geschlecht überhaupt abgeschafft —, haben wir statt dessen masc. *-ā*, fem. *-ī*. Die starken Stämme haben nun in der Regel auch noch eine besondere Form für den obl. sing. und den rectus plur. Ich

1) „Harivaṃśapurāṇa", § 42.

gebe als Beispiele die Hindiformen des einfachen Stammes *ghar* „Haus" und des erweiterten *māthā* „Kopf".

	sing.		plur.	
rect.	*ghar*	*māthā*	*ghar*	*māthē*
obl.	*ghar*	*māthē*	*gharō̃*	*māthō̃*

Die Entstehung der Postpositionen aus selbständigen Wörtern ist zumeist klar zu erkennen; sie beginnt schon im Apabhraṃśa. So setzt man dort einem Genitiv verstärkend ein Adjektiv der Bedeutung „zugehörig" nach, und daraus entsteht dann eine selbst wieder deklinierbare Genitiv-Postposition, die sich in Genus, Numerus und Rectus-Obliquus nach dem regierenden Nomen richtet; es ist so, als ob im Lateinischen der Genitiv von *rex* lautete: *regius*, *-a*, *-um*. In der Verwendung deklinabler Genitiv-Postpositionen stimmen nun die meisten Sprachen überein, obwohl sie ganz verschiedene Worte für diesen Zweck verwenden, z. B. Hindi *kā*, *kī*, Gujarati *nō*, *nī*, *nũ*, Marwari *ro*, *rī*, *rũ*, Panjabi *dā*, *dī* usw. usw.

Besonders schön läßt sich im Apabhraṃśa die Entstehung einiger Ablativ-Postpositionen verfolgen. Um die Bewegung von einem Orte her auszudrücken, hebt man das vorhergehende Verweilen an diesem Orte hervor. Für „er kam von dort" sagt man zunächst „er kam dort verweilt habend", dann, als das betr. Wort bereits geradezu als Ablativzeichen empfunden wird, setzt man es dem Ablativ nach und sagt: „er kam von dort verweilt habend". So entstand z. B. aus Skt. *sthita* „gestanden, geweilt" über Pkt. *thiō*, Ap. *thiu* die Ablativ-Postposition des Gujarati, *thī*.

Der Unterschied dieser Postpositionen von Kasusendungen im indogermanischen Sinne wird besonders deutlich, wo zwei von ihnen zugleich verwandt werden. So heißt etwa im Guj. *ghar mā̃* „im Hause", *ghar thī* „vom Hause her", aber *ghar mā̃ thī* „aus dem Hause heraus".

Endlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß sich die neuen Postpositions-Kasus in ihrem Anwendungsbereich zwar vielfach, aber nicht immer, mit den ehemaligen flexivischen decken. So dient, wie schon erwähnt, der Rectus als

Nominativ und Akkusativ. Daneben aber gibt es einen postpositionellen „Objektivus", der dativische und akkusativische Funktion hat. Wann man als Akkusativ den Rectus und wann den Objektiv zu gebrauchen hat, ist eine der größten Schwierigkeiten der Spracherlernung, was am besten die Inkommensurabilität mit den gewohnten indogermanischen Kasus beweist. Es gibt ferner einen Kasus, der von den mannigfachen Funktionen des alten Instrumentals nur eine einzige erfüllt. Es wurde schon vorhin erwähnt, daß in den meisten neuindischen Sprachen die Ausdrucksweise „durch mich ist getan worden" statt „ich tat, ich habe getan" bei transitiven Verben die einzig mögliche geworden ist. Hier steht als Kasus des Subjekts der neuindische „Agential", wie ihn die Engländer nennen; für die Inder, denen die eigentlich passivische Natur der Konstruktion nicht mehr bewußt ist, ist dieser Kasus nichts als eine besondere Form des Nominativs, die bei transitiven Verben in der Vergangenheit eintreten muß. Wir erwarten nun das part. praet. in grammatischer Übereinstimmung mit dem im Nominativ stehenden Objekt, also vergleichsweise statt „*rex urbem condidit*" vielmehr „*a rege urbs condita est*". Im Neuindischen aber finden wir nicht nur diese Konstruktion, sondern es kann das Objekt auch im Objectivus statt im Rectus stehen, was z. B. der Fall sein muß, wenn das Objekt eine Person ist. Dann wird das part. praet. neutral gebraucht, und wir erhalten, was lateinisch etwa lauten würde: „*a rege urbi* (oder *urbem*) *conditum est*", „durch den König wurde hinsichtlich der (mit Bezug auf die) Stadt die Handlung des Gründens vorgenommen".

Mit dieser so unindogermanischen Konstruktion, einer crux jedes Anfängers, sind wir bereits zum Verbum gekommen. Auch hier hat die Sprache einen eindrucksvollen Neubau aufgeführt, zwar unter Mitbenutzung der spärlichen Trümmer, die zu Ende der mittelindischen Periode nur mehr übrig waren, aber doch nach ganz anderm Plan und in anderm Stile als den ehemaligen sanskritischen Bau. Es ist unmöglich, hier mehr als einen ungefähren Begriff davon zu geben, und zwar scheint es mir am zweckmäßigsten, dies an Hand eines

konkreten Beispiels zu tun; als solches wähle ich das Hindi-Verbum.

An finiten Verbalformen gab es im Apabhraṃśa noch einen Indikativ und Imperativ des Präsens und ein Futurum. Die beiden ersten sind im Hindi erhalten, aber der alte Indikativ wird in der modernen Sprache nur mehr in konjunktivischem Sinne verwandt; der normale Indikativ wird durch Umschreibung gebildet. Überhaupt werden mit Ausnahme dieses conj. und imp. praes. alle andern Tempora und Modi nur durch Umschreibung gebildet oder durch eine merkwürdige, durchaus unindogermanisch anmutende Art verbaler Komposition.

„Gehen" heißt auf Hindi *calnā*, Verbalstamm *cal-*, davon lautet das part. praes. *caltā*, das part. praet. *calā*. Wir haben nun zunächst den ehemaligen Indikativ, jetzt Konjunktiv *maĩ calũ* „ich gehe". Der eigentliche Indikativ heißt *maĩ caltā hũ*, wörtlich: „ich bin gehend"; hier wie überall richtet sich das Partizip, das ebenso wie der auf ein sanskritisches nomen actionis zurückgehende Infinitiv eine movierte Form ist, grammatisch nach dem Subjekt. Läßt man das verbum substantivum weg, so hat das part. praes. für sich allein gebraucht den Sinn eines Konditionals; dieser Gebrauch geht übrigens bis ins Prakrit zurück. — Man kann aber das part. praes. selbstverständlich außer mit dem Präsens des verbum substantivum auch mit dessen Präteritum verbinden — „I was going" — und auch mit dessen Futur im Sinne von „ich werde wohl gehen", und endlich mit Konjunktiv und part. praes. eines zweiten verbum substantivum, mit wieder etwas anderer Schattierung der Bedeutung. Als einfachstes Präteritum dient — ähnlich wie im Russischen — das deklinierte part. praet.: *maĩ calā* „ich ging", fem. *calī*, pl. *cale*, fem. *calī*. Genau wie das part. praes. kann aber auch dieses Partizip mit Präsens, Präteritum und Futur des ersten, mit Konjunktiv und part. praes. des zweiten verbum substantivum sich verbinden und ein Perfekt, Plusquamperfekt usw. bilden. Alles in allem haben wir so bereits 13 Tempora oder Modi ausschließlich des erhaltenen alten Imperativs. Zu

diesem kommt nun noch ein höchst eigenartiges Futurum. Es besteht aus dem alten Präsens und der movierten Endung *gā*, in der ein altes Skt. *gata* „gegangen" steckt. Das Ergebnis ist ein Tempus, das zugleich innen konjugiert und am Ende dekliniert wird, nämlich so:

sing. 1.	*calū̃gā*	plur. 1.	*calẽgē*
2.	*calēgā*	2.	*calōgē*
3.	*calēgā*	3.	*calẽgē.*

Hierzu kommen noch feminine Formen mit auslautendem -*ī* statt des -*ā* und -*ē*.

Seine eigentliche Buntheit, sein idiomatisches Gepräge, seinen geradezu unerschöpflichen Reichtum an feinsten Schattierungen gewinnt das Verbum aber erst durch die verbale Komposition, d. h. nicht die Verbindung eines Verbums mit einer Präposition, sondern die Verbindung zweier Verben. Nur in gewissen Fällen deckt sie sich mit indogermanischen Hilfszeitwort- oder Infinitiv-Konstruktionen oder kommt ihnen nahe; die meisten Konstruktionen sind indogermanisch nicht nachzuahmen. Das erste Verbum kann, was aber für jeden Einzelfall genau festgelegt ist, als bloßer Verbalstamm erscheinen oder als eins der beiden Partizipien oder als Infinitiv, und zwar jeweils im Rectus oder Obliquus. Ich gebe einige wenige Beispiele.

rahnā heißt „bleiben". Fügt man das Perfekt dieses Verbums an einen Verbalstamm, so wird die durch diesen ausgedrückte Handlung als gerade geschehend bezeichnet. *maĩ caltā hū̃* heißt schlechthin „ich gehe", aber *maĩ cal rahā hū̃* „ich gehe jetzt eben, ich bin am Gehen" — eine der allerhäufigsten Verbalformen. Oder *maĩ tambākū pītā hū̃* „ich rauche (wörtl. trinke Tabak)" so viel als „ich bin kein Nichtraucher"; dagegen *maĩ tambākū pī rahā hū̃* „ich rauche (jetzt gerade), ich bin am Rauchen". Fügt man nun aber das Präsens von *rahnā* an das part. praes. eines Verbums, so drückt dies Fortdauer der Handlung aus: *maĩ caltā rahtā hū̃* „ich fahre fort zu gehen, ich gehe andauernd weiter". Fügt man das Verbum *karnā* „tun" an das part. praet. eines Ver-

bums, so erhält man ein Iterativ oder Frequentativ: *maĩ calā kartā hũ* „ich gehe wiederholt, ich pflege zu gehen". In dieser Verbindung richtet sich nur das zweite Glied, *kartā*, grammatisch nach dem Subjekt; das *calā* ist unveränderlich.

Besonders häufig ist die einfache Verbindung eines Verbalstammes mit einem zweiten Verbum, das unter Verlust seiner eigentlichen Bedeutung lediglich eine Intensivierung des ersten Verbums bewirkt. Zwar gibt es eine Reihe von Verben, die besonders gern zur Intensivierung verwandt werden, aber im ganzen sind doch diese unzähligen Verbindungen, die der Sprache erst den idiomatischen Charakter geben, nur aus dem Wörterbuch zu lernen. So heißt etwa *khānā* „essen", *jānā* „gehen", *khā jānā* „aufessen"; oder *mārnā* „schlagen", *ḍālnā* „hinwerfen, zerstören", *mār ḍālnā* „töten, erschlagen". *rōnā* „weinen", *baiṭhnā* „sich hinsetzen", *rō baiṭhnā* „verzweifeln"; *karnā* „tun", *kar baiṭhnā* „ein für allemal erledigen"; *caḍhnā* „hinaufsteigen", *caḍh baiṭhnā* „überwältigen".

Es ist unmöglich, mehr als einige Andeutungen zu geben von einer Fülle, die notwendig jeden zur Verzweiflung bringen muß, der die Sprache zu meistern wünscht; denn selbst wenn er nach langwierigen Erläuterungen endlich verstanden hat, warum der Sprechende oder Schreibende in einem bestimmten Falle gerade eine bestimmte Möglichkeit statt vieler anderer gebraucht hat, so ist es noch ein weiter Weg bis zur eigenen richtigen Verwendung aller dieser feinen und feinsten Schattierungen.

Zum Schluß muß eine Warnung ausgesprochen werden. Eine Darstellung wie die eben vom Werden der neuindischen Sprachen gegebene ist geeignet, den Fernerstehenden über die Fülle der Probleme und die Vielfältigkeit der Tatsachen eher hinwegzutäuschen als sie ihm anschaulich zu machen. Was hier geboten werden konnte, sind in jeder Hinsicht unvollständige Ausschnitte, und es gibt wohl keine verallgemeinernde Feststellung, zu der nicht aus einem Teil des indischen Sprachgebietes oder der indischen Sprachgeschichte Widersprüche oder Ausnahmen nachzuweisen wären. Auf wichtigste Dinge wie die mittelindische Dialektgeographie

und ihren Zusammenhang mit der noch umstrittenen sprachlichen Gruppierung der neuindischen Sprachen, auf die so interessante und nicht selten positiv zu beantwortende Frage, inwiefern von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart fremder, nichtarischer Einfluß die besondere Entwicklung der indoarischen Sprachen bestimmt hat, konnte so gut wie gar nicht eingegangen werden. Es kam mir mehr darauf an, den großen Bogen zu spannen vom Vedischen bis zur Sprache unserer Tage, die Kontinuität einer dreieinhalbtausendjährigen Entwicklung an einigen großen Hauptlinien aufzuzeigen. Vor allem aber würde der Zweck dieses Vortrages erfüllt sein, wenn es ihm gelungen sein sollte, den Eindruck zu erwecken, daß die neuindischen Sprachen, die zudem über eine reiche und wertvolle Literatur verfügen, auch vom Standpunkt der allgemeinen Sprachwissenschaft aus mehr Interesse und Aufmerksamkeit verdienen, als ihnen im allgemeinen zugewandt wird.

Mahatma Gandhi, der Repräsentant und Erneuerer indischen Geistes

Von Prof. Dr. L. Alsdorf, Hamburg

Die indische Republik hat sich zu ihrem Staatswappen eines der ältesten und schönsten Kunstdenkmäler des Landes gewählt: das von vier Löwen gekrönte Kapitell einer Monumentalsäule des Kaisers Aschoka, des größten Herrschers des indischen Altertums. Unter diesem berühmten „Löwenkapitell von Sarnath" zieht sich im Staatswappen Indiens ein Spruchband hin mit den Sanskritworten *satyam eva jayate*, „Nur die Wahrheit siegt!" Die amtliche Begründung für die Wahl dieser Devise lautet, daß sie, Bekennern aller Religionen gleich unanstößig, den Kern von Gandhis Weltanschauung wiedergebe.

Ein nachdrücklicheres Bekenntnis des neuen Indien ist kaum möglich zu den Lehren des Mannes, den es verehrungsvoll den „Vater der Nation" nennt. Gandhi, das bezeugt dieses ihm gesetzte Denkmal, lebt im Herzen des indischen Volkes nicht nur fort als der Held seines Freiheitskampfes, nicht nur als der große Sozialreformer und Vorkämpfer der Unterdrückten, sondern auch und vor allem als der Künder einer neuen und doch Indien altvertrauten Weltanschauung, als einer der größten religiösen Genien seiner an solchen wahrlich nicht armen Geschichte. Die Doppelrolle des religiösen Propheten und überragenden politischen Führers, so befremdlich sie uns erscheinen mag, ist für Indien nur zu charakteristisch und in heutiger Zeit vielleicht überhaupt nur dort möglich.

Eben das, was uns sein Verständnis so sehr erschwert, macht Gandhi zum Nationalheros Indiens: daß er, eine wahrhaft säkulare Gestalt, der vollkommenste Vertreter des Indertums schlechthin ist. dessen Geist in ihm seine reinste und größte Ausprägung in der Neuzeit gefunden hat. Wer immer es unternimmt, sich mit dem heutigen Indien geistig auseinanderzusetzen, muß Gandhis Weltanschauung und Religion kennen und in ihrem historischen Zusammenhang begreifen; vollends unumgänglich ist das für den, der eine solche Auseinandersetzung als Christ auf der religiösen Ebene führen will: ist es doch wohlbekannt, daß bei der Ausbildung von Gandhis Weltanschauung und Frömmigkeit christliche Lehren eine entscheidende Rolle spielten, daß er aber bei aller Bewunderung des Christentums und Verehrung Christi dennoch bewußter Hindu geblieben ist. Es ist kaum zuviel behauptet, wenn man sagt, daß Gandhi in sich eine neue Phase des Hinduismus, dieser in mancher Hinsicht eigenartigsten und am schwersten faßbaren aller Religionen, verkörpert. Für die Einstellung Indiens zum Christentum muß das Vorbild der Einstellung Gandhis von größter Bedeutung sein.

Gandhis religiöse und soziale Anschauungen ebenso wie die Grundsätze und Mittel seiner Politik sind nur zu verstehen als das Ergebnis eines langen persönlichen Entwicklungsganges, der aber seinerseits nur klar wird, wenn man ihn in den größeren Zusammenhang der geistigen Auseinandersetzung Indiens mit dem Abendland hineinstellt, jener großen Auseinandersetzung, die die Entwicklung auch der übrigen östlichen Kulturen im letzten Jahrhundert entscheidend beeinflußt hat und auch heute noch keineswegs als abgeschlossen gelten kann.

Von einer in einige Breite und Tiefe gehenden geistigen und kulturellen Einwirkung Europas auf Indien kann etwa seit den zwanziger und dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts gesprochen werden. Bei der indischen Intelligenz, die sich damals, vielfach schon aus materiellen Gründen, um die Aneignung von Kultur und Bildung des fremden Herrenvolkes zu bemühen begann, fiel das, was Europa zu bieten hatte, zunächst auf fruchtbaren Boden. Dankbar werden Anregungen zu sozialen und religiösen Reformen aufgenommen, deren der stark entartete Hinduismus der damaligen Zeit in der Tat dringend bedurfte. Die 1835 beschlossene Anglisierung des höheren Erziehungswesens, bei der sich vielfach vorgebrachte indische Wünsche mit praktischen Bedürfnissen der englischen Verwaltung begegneten, wird ein überraschend großer Erfolg: es bildet sich in den nächsten Jahrzehnten langsam eine wenn auch zunächst noch hauchdünne Schicht anglisierter Intellektueller, die sich weitgehend an englischen Idealen ausrichten, englischem Lebensstil sich zu assimilieren versuchen und in ihren intelligentesten Vertretern dem von Lord Macaulay verkündeten Ziel einer nur in der Hautfarbe von Engländern sich unterscheidenden indischen Oberschicht

beachtlich nahe kommen. Sie preisen überzeugt die Segnungen der englischen Herrschaft und sind lediglich bestrebt, ihrer eigenen Klasse an Regierung und Verwaltung ihres Heimatlandes den größeren Anteil zu erringen, auf den sie eben durch ihre Anglisierung sich ein Recht erworben zu haben glauben.

Aber so einfach, wie sich die aufklärerischen Rationalisten der dreißiger Jahre das gedacht hatten, läßt sich eine organisch gewachsene, eminent bodenständige Kultur nicht durch eine völlig fremde, ihr lediglich kraft höherer technischer und wissenschaftlicher Errungenschaften überlegene ersetzen. Eine Reaktion des indischen Volkskörpers auf den ihm eingeflößten kulturellen Fremdstoff kann nicht ausbleiben. Bewunderung schlägt um in Abneigung, Minderwertigkeitsgefühle setzen sich in Haß um; dem Überlegenheits-Anspruch der fremden Kultur setzt man Idealisierung und Glorifizierung der eigenen, namentlich in ihrer Vergangenheit, entgegen, darin kräftig unterstützt von den Forschungsergebnissen der aufblühenden europäischen, besonders der deutschen Indologie. Hatte Macaulay 1835 gemeint, wenn man seine Erziehungspläne durchführe werde es binnen 30 Jahren unter den oberen Gesellschaftsschichten Bengalens „keinen Götzendiener mehr geben", so kam es ganz im Gegenteil zu einer kräftigen Neubelebung des Hinduismus, dem von den Engländern so genannten „Hindu Revivalism". Auf politischem Gebiet entsprach dem ein aggressiv antienglischer Nationalismus, der in seinen extremsten Vertretern in einen mit Bombe und Revolver arbeitenden Terrorismus ausmündete.

Die beiden eben geschilderten Strömungen, die positive und die negative Reaktion Indiens auf die Berührung mit der abendländischen Kultur, laufen bis zur Gegenwart deutlich verfolgbar nebeneinander her, und es ist immer wieder fesselnd, sie in jeder bedeutenden Persönlichkeit des modernen Indien teils in reiner Ausprägung, teils aber auch in immer neuen individuellen Kreuzungen und Mischungen wirksam zu sehen. Einige Beispiele werden das Gesagte verdeutlichen und gleichzeitig dem späteren Verständnis Gandhis den Weg bahnen. Der edle bengalische Aristokrat Ram Mohan Roy ist der erste große Reformer des modernen Indien, Vorkämpfer gegen die Witwenverbrennung, Verfasser einer Petition an den englischen Generalgouverneur mit der Forderung einer Anglisierung des Erziehungswesens. 1828 gründete er die hinduistische Reformsekte des Brāhmo Samāj, zu deutsch etwa „Gemeinde der Gottgläubigen", der beiläufig noch in der Neuzeit der Dichter Rabindranath Tagore angehört hat und die den Versuch darstellt, in starker Anlehnung an christliches Gedankengut und christliche Kultformen einen idolfreien deistischen Hinduismus zu schaffen; schon 1820 hatte Roy in englischer Sprache ein Buch veröffentlicht mit dem bezeichnenden Titel: „Die Lehren Jesu, des Führers zu Frieden und Glück." Ein halbes Jahrhundert später, 1875, gründet Dayanand Sarasvati die noch heute in Nordindien sehr bedeutende Reformkirche des Arya Samāj, der „Gemeinde der Arier". Dieser Sektengründer versteht kein Englisch, er schreibt aggressiv antichristlich, und er predigt die Rückkehr zu einer idealisierten, völlig unhistorischen Urreligion der indischen Arier. In den Veda, das älteste heilige Schrifttum Indiens mit seinem reich entwickelten Polytheismus, seinen noch ganz urtümlichen Kulturzuständen, liest er nicht nur einen abstrakten Monotheismus hinein, sondern die ganze westliche Naturwissenschaft und Technik mit Elektrizität und Dampfmaschine — gerade damit bezeugend, wie sehr auch seine Schöpfung durchaus eine Reaktion auf christliche und europäische Einflüsse darstellt.

Nehmen wir zur Religion die Politik hinzu, so stoßen wir z. B. in Sir Surendranath Banerjea — in dem Halbjahrhundert zwischen 1875 und 1925 einem der führenden politischen Köpfe des Landes — auf einen Inder, in dem

auch Engländer einen der glänzendsten Redner englischer Zunge erblickten. Vom englischen König geadelt, hat er als Minister im Kabinett seiner Heimatprovinz Bengalen gesessen. Seine führende Beteiligung an dem nationalen Kampf der Jahre 1905—1911 trug ihm den Ehrennamen eines ungekrönten Königs von Bengalen ein. Aber aus seinen in blendendem Englisch geschriebenen Memoiren spricht immer wieder der Stolz auf seine vollendete Beherrschung aller Spielregeln englischer Politik; er schwört auf „verfassungsmäßige Methoden". und mit unverkennbarer Befriedigung spricht er von hochgestellten Engländern als von seinen werten Freunden. Ganz besonders bezeichnend ist ein kleiner Einzelzug, den er aus seiner Jugend berichtet. Wer da weiß, wie im heutigen Indien Hindu und Moslem dem Alkohol gleich ablehnend gegenüberstehen, wie der Alkoholgenuß — von wenigen völlig Europäisierten abgesehen — auf die untersten Schichten beschränkt ist und eine der schärfsten Trennungslinien zwischen Europäern und Indern zieht, der vermag es kaum zu glauben, daß, wie Banerjea berichtet, damals ein indischer Temperenz-Apostel auftreten mußte, um die vornehme Jugend Bengalens von einer allzu weit getriebenen Assimilierung an diesen Aspekt des englischen Gentleman zurückzureißen.

Und nun der unbestritten größte Führer des indischen Nationalismus vor Gandhi, der 1920 verstorbene Marathe Bal Gangadhar Tilak! Er ist Träger eines englischen akademischen Grades, und der Indologe schätzt in ihm einen Fachgenossen, der modernste Astronomie zur Datierung des ältesten indischen Textes, des Rigveda, zu benutzen versuchte. Aber sein Nationalismus ist, besonders in der Anfangszeit seines Wirkens, geradezu aggressiv hinduistisch. Er gibt dem Freiheitskampf eine Art Schutzpatron in einem der populären Götter des Volksglaubens, dem elefantenköpfigen Ganescha, den der Hindu zu Beginn jeder Unternehmung als Überwinder der Hindernisse anruft. Mit der Gründung einer Anti-Kuhtötungs-Liga sagt er den rinderessenden Europäern wie den Moslems Fehde an; er agitiert gegen ein englisches Gesetz zur Milderung der Kinderehe, weil er dem Fremdherrscher das Recht auch zu an sich notwendigen Reformen im Hinduismus abspricht. Und zum Kampf gegen die britischen „Unterdrücker" ist ihm jedes Mittel erlaubt; ja er rechtfertigt deren Tötung durch eine willkürliche Deutung der Lehren der Bhagavadgita, jenes heiligsten Andachtsbuches des Hinduismus, dessen außerordentliche Bedeutung für Gandhi uns noch beschäftigen wird.

Wenden wir uns nach dieser orientierenden Vorschau nun zu Gandhi, so werden wir bald feststellen können, daß die positive und negative Reaktion Indiens auf das Abendland sich in seinem individuellen Entwicklungsgang noch einmal sozusagen im Kleinen wiederholt, daß aber beides für ihn nur Durchgangsstadium ist zu einer dritten, höheren Stufe. Auf die Bejahung und Verneinung folgt bei ihm die befreiende Überwindung Europas. Bewundernde Nachahmung wie auf Ressentiments gegründete Ablehnung sind ja beide geistige Abhängigkeit, nur mit verschiedenen Vorzeichen. Hoch über beides erhebt sich Gandhi zu einer durch Liebe wie Haß unbelasteten, unbefangenen Würdigung. Als echter indischer Universalist jeder Anregung von außerhalb aufgeschlossen, das Gute nehmend, wo immer er es findet, trägt er in sich den unfehlbar

wirkenden Filter, der nur das indischem Geist wirklich Gemäße durchläßt. In der Berührung mit dem Fremden wird er nur zum um so besseren und echteren Inder, wird sein Hinduismus geläutert und vertieft und mit neuem und besserem Sinn erfüllt.

Gandhi hat uns eine Selbstbiographie hinterlassen, die zwar leider nur bis zum Jahre 1920 reicht, dafür aber von der entscheidenden Entwicklungs- und Reifezeit ein um so genaueres und ungeschminkteres Bild vermittelt. Es dürfte wenige Werke der Weltliteratur geben, in denen sich eine wahrhaft große und edle Seele so rein und vollkommen widerspiegelt. Natürliche Schlichtheit und echte Demut, Lauterkeit der Gesinnung und Höhe der Sittlichkeit und Ethik, vor allem aber ein jede Zeile von der ersten bis zur letzten durchwehendes, auch der eigenen Person gegenüber völlig rückhalt- und schonungsloses Streben nach letzter Wahrhaftigkeit nehmen jeden Leser gefangen, der das Buch (von dem eine deutsche Auswahl-Übersetzung allerdings nur einen ganz unvollkommenen Begriff gibt) kaum aus der Hand legen wird, ohne den Menschen Gandhi, mag er auch keineswegs alle seine Ansichten teilen können, aufrichtig liebgewonnen zu haben.

Das Wort Gandhi bedeutet „Krämer", und in der Tat gehören die Gandhis einer Kaufmannskaste, den Modh Banyas, an. Zugleich sind sie freilich ein Beispiel dafür, daß der durch die Kastenzugehörigkeit angegebene Beruf im heutigen — wie großenteils wohl auch schon im alten — Indien keineswegs immer der wirklich ausgeübte ist: Vater, Groß- und Urgroßvater hatten verschiedenen kleinen Fürstenstaaten der großen Halbinsel Kathiawar nordwestlich von Bombay als Diwan, d. h. etwa Kanzler oder Premierminister, gedient, eine Familientradition, die für die spätere politische Laufbahn Gandhis sicher nicht ohne Bedeutung war. In Porbandar, der Hauptstadt des gleichnamigen Kleinstaats, ist Mohandas Karamchand Gandhi am 2. Oktober 1869 als jüngstes von sechs Geschwistern geboren. Die Eltern waren orthodoxe Hindus von tiefer Frömmigkeit; ganz besonders gilt das von der Mutter, von der Gandhi mit inniger Liebe und Verehrung spricht und von der er seine Vorliebe für strenge Fastenübungen geerbt hat. Nach Landesbrauch wurde er als Dreizehnjähriger mit einem gleichaltrigen Mädchen verheiratet, und er findet scharfe Worte der Verurteilung für die Unsitte der Kinderehe, die ihn, von allem andern abgesehen, ein Schuljahr kostete und, wie er sagt, in nur zu vielen Fällen den vorzeitigen Abschluß der Schulbildung überhaupt bedeutet.

In die Schulzeit nach der Heirat fällt eine für die vorhin gekennzeichnete erste Stufe der Auseinandersetzung mit Europa besonders typische Episode. Freunde machen ihm klar, daß die körperliche Überlegenheit der Engländer nud ihre Fähigkeit, Indien zu beherrschen, darauf beruhe, daß sie Fleisch äßen und die Inder nicht. Nun gehören die Gandhis einem Zweig des Hinduismus an, der das Verbot des Fleischgenusses mit besonderer Strenge einhält. Gandhi überwindet Ekel und Gewissensbisse und genießt einige Male heimlich Ziegenfleisch in dem Wunsche, eine wichtige Reform mitzumachen. Seine schon damals übermächtige Wahrheitsliebe macht ihm allerdings bald die Hintergehung der Eltern unmöglich, und er beschließt das Fleischessen, obwohl er es weiter für notwendig hält, bis zu ihrem Tode aufzuschieben. Erst in London wird er später durch das Buch eines englischen Vegetariers zum Vegetarier aus Überzeugung.

Sechzehnjährig verliert er den Vater, nachdem er ihn in schwerem Leiden mit geradezu inbrünstiger Hingabe gepflegt hat; Krankenpflege bleibt ihm lebenslang eine Lieblingsbeschäftigung. Kurz danach ist die Schulzeit beendet: in dem College, das er bezieht, findet er sich gar nicht zurecht. Um so freudiger stimmt er einem alten Freund der Familie zu, der rät, den Jungen in England Rechtsanwalt werden zu lassen, damit er sich schneller und besser als durch ein Studium in Indien für das in seiner Familie traditionelle Diwan-Amt qualifiziere. Nun ist die Reise nach Übersee dem orthodoxen Hindu verboten, weil es unmöglich ist, dort alle rituellen Reinheitsvorschriften zu beobachten. Gandhi trotzt dem Verbot seiner Kaste — die ihn darauf exkommuniziert — und beschwichtigt die Bedenken seiner Mutter, indem er einem befreundeten Jaina-Mönch die drei Gelübde der Keuschheit und der Enthaltsamkeit von Fleisch und Alkohol ablegt.

Und nun bricht über den linkischen und schüchternen Sohn der weltfernen indischen Kleinstadt in der Weltstadt London der Ansturm der völlig fremden englischen Zivilisation mit betäubender Wucht herein. Das erste Ergebnis ist wieder ganz typisch. Er schafft sich elegante europäische Kleidung an, läßt sich in Bond Street einen Frack machen, kauft einen Zylinder; er nimmt Tanzstunden, und da er mit der europäischen Musik absolut nicht zurecht kommen kann, quält er sich mit einer für teures Geld gekauften Violine ab. Freilich dauern diese Verirrungen nicht lange. Klar erkennt er seine Torheit, bezieht ein billiges Zimmer. wo er seine frugalen Mahlzeiten selbst kocht, und schraubt seinen Etat auf 17 Schillinge die Woche herunter. Aber noch in Südafrika versucht er später. durch das Auftreten als korrekt gekleideter Gentleman die dem Farbigen versagte Gleichberechtigung zu ertrotzen, und es ist noch ein weiter Weg bis zu dem bedürfnislosen Asketen, der in selbstgesponnenem Lendentuch und Sandalen zum Empfang im Buckingham Palace erscheint.

Zwei theosophischen Bekannten muß er beschämt gestehen, daß er, der fromme Hindu, die Bhagavadgita noch nicht gelesen hat. In London liest er sie zum ersten Male und ist sofort aufs tiefste beeindruckt. Er hat sie später beim morgendlichen Zähneputzen, einer rituell sehr wichtigen Operation, die bei ihm 15 Minuten beanspruchte, abschnittsweise auswendig gelernt und nennt sie das erhabenste Lehrbuch der Wahrheit, einen unfehlbaren Führer für seine Lebensgestaltung. „Sie wurde", schreibt er später einmal „mein tägliches Nachschlagebuch. Genau so wie ich das englische Lexikon zu Rate zog für Wörter, die ich nicht verstand, so zog ich dieses Lexikon der Lebensführung zu Rate für eine fertige Lösung aller meiner Nöte und Versuchungen". Was ihn an der Gita zeitlebens so besonders anzog, war zweifellos das in ihr verkündete Ideal des selbstlosen Dienens. „Ich habe". so schreibt er einmal von seiner Tätigkeit in

Südafrika, „den Gedanken des Dienens zu meiner Religion gemacht, weil ich fühlte, daß Gott nur im Dienen erlebt werden kann." Und was für die Gita charakteristisch ist, das ist, daß sie nicht beschaulich-untätige Weltflucht lehrt, sondern rastloses Wirken, das Tun des Notwendigen, die Erfüllung der jedem Menschen nach Stand und Veranlagung individuell gesetzten Pflicht, und zwar um ihrer selbst willen, ohne Hoffen auf Gewinn oder Belohnung und nicht zur Befriedigung eigener Lust.

Durch die gleichen englischen Freunde lernt Gandhi in Sir Edwin Arnolds „Leuchte Asiens" eine poetische Darstellung der Buddhalehre kennen, die ihn ebenfalls aufs höchste fesselt, und einem andern Bekannten zuliebe liest er die Bibel. Er quält sich durch das alte Testament, obgleich es ihm gar nichts sagt und er über den letzten Büchern Mose regelmäßig einschläft. „Aber das Neue Testament", so schreibt er, „machte einen ganz andern Eindruck auf mich, besonders die Bergpredigt, die mir unmittelbar zu Herzen ging. Ich verglich sie mit der Gita. Die Stelle ‚Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar; und so jemand mit dir will rechten und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel' entzückte mich über die Maßen und gemahnte mich an Shamal Bhatts Vers: ‚Für einen Napf Wasser gib ein reichlich Mahl.' Mein jugendlicher Sinn bemühte sich, die Lehren der Gita, der ‚Leuchte Asiens' und der Bergpredigt miteinander zu vereinen. Der Gedanke der Entsagung als der höchsten Form der Religion war so recht nach meinem Herzen." Gandhi hat später ausdrücklich bezeugt, daß die zitierte Stelle der Bergpredigt für seine Lehre vom gewaltlosen Widerstand von entscheidender Bedeutung gewesen ist.

Nach vier Londoner Jahren kehrt der neuernannte Rechtsanwalt in die Heimat zurück. Aber die Dinge lassen sich dort gar nicht nach Wunsch an. Der Aufbau einer Praxis in Bombay scheitert: in der Intrigenluft der Kleinstaaten Kathiawars kann er nicht atmen. So ist er froh, als ihm eine große Firma seiner Geburtsstadt anbietet, für sie auf ein Jahr nach Südafrika zu gehen, um sie dort bei der Durchführung eines schwierigen Prozesses gegen eine andere indische Firma zu unterstützen. Als er 1893 in Durban landet, ahnt er nicht, daß Südafrika die entscheidende Wende in seinem Leben bedeuten, daß er dort eine ganz andere und viel größere Aufgabe zu lösen haben wird als die, zu der man ihn gerufen hatte.

Seit etwa 1860 waren auf Veranlassung der englischen Kolonie Natal, die billige Arbeitskräfte für Plantagen und Bergwerke suchte, in großer Zahl indische Arbeiter nach Südafrika eingeführt worden. Nach Erfüllung ihrer fünf-

jährigen Kontrakte waren viele als freie Siedler im Lande geblieben und hatten es durch Fleiß und Genügsamkeit zu Wohlstand gebracht. Indische Kaufleute und Händler hatten sich gleichfalls eine beachtliche Stellung erworben. Von Natal, wo noch heute die übergroße Mehrzahl der Südafrika-Inder sitzt, hatten sich schwächere Kolonien auch in die damaligen Burenrepubliken ausgebreitet. Das schwierige Rassenproblem Südafrikas wurde durch die Inder weiter kompliziert; sie, die man als Helfer selbst ins Land gerufen hatte, wurden bald als bedrohliche, durch ihren niedrigeren Lebensstandard besonders gefährliche Konkurrenten empfunden, unterdrückt und der gleichen Diskriminierung wie die eingeborene Bevölkerung unterworfen. Da es sich ausschließlich um einfache Arbeiter und eine Handvoll Kaufleute und Angestellte handelte, Angehörige von Intelligenzberufen mit westlicher Bildung aber völlig fehlten, entbehrten sie jeder Führung, Organisation und wirksamen Interessenvertretung und ließen hilflos alles über sich ergehen. Schon die ersten Tage seines Aufenthalts gaben Gandhi den wirksamsten Anschauungsunterricht von der Lage seiner Landsleute. Sein Auftraggeber sandte ihn von Durban nach Pretoria. Am Abend wurde er auf Veranlassung eines englischen Mitreisenden trotz seiner gültigen Fahrkarte durch die Polizei aus der ersten Klasse herausgeworfen und verbrachte, da er sich ins Gepäckwagen-Abteil einzusteigen geweigert hatte, eine bitterkalte Nacht im Wartesaal von Maritzburg. Von Charlestown nach Johannesburg ging die Reise in der Postkutsche weiter. Gandhi ließ es sich schweigend gefallen, daß er von dem ihm zustehenden Sitz im Innern auf den Außenplatz des Schaffners verwiesen wurde; aber als der Schaffner später wieder selbst dort sitzen und ihn zwingen wollte, sich auf einem schmutzigen Sack aufs Trittbrett zu setzen, weigerte er sich, worauf der stämmige Schaffner ohne weiteres über ihn herfiel und ihn brutal verprügelte. In Johannesburg bedauerte der Hotelbesitzer, keinen Platz frei zu haben; Gandhi fährt zu einem indischen Kaufmann und wird herzlich ausgelacht, weil er geglaubt hat, als Inder in ein Hotel aufgenommen zu werden. Überhaupt liegen in Transvaal die Dinge noch schlimmer als im englischen Natal: in Johannesburg bedarf es diplomatischer Kniffe, um überhaupt eine Fahrkarte 1. Klasse zu bekommen, und in Pretoria braucht er einen Erlaubnisschein, um abends nach 9 Uhr die Straße zu betreten. Die Verordnung, daß Farbige keinen Bürgersteig benutzen dürfen, wird zwar gegen ihn im allgemeinen nicht angewandt; aber eines Tages wirft ihn doch der burische Polizist vor dem Hause des Präsidenten Krüger ohne vorherige Warnung mit einem Fußtritt vom Bürgersteig hinunter.

Unverzüglich geht Gandhi daran, die Lage seiner Landsleute zu studieren und nach Kräften zu verbessern, Zusammengehörigkeitsgefühl in ihnen zu wecken und sie auf Mängel bei ihnen selbst, wie z. B. mangelhafte Hygiene, hinzuweisen, die den Weißen berechtigten Grund zu diskriminierender Behandlung geben könnten. Die Hauptarbeit freilich gilt dem Prozeß. Durch hingebendes Aktenstudium klärt er den höchst verwickelten Sachverhalt, und da er erkennt, daß eine gerichtliche Durchfechtung beide Parteien ruinieren würde, bringt er es fertig, sie zu einer außergerichtlichen Schlichtung zu bewegen, wonach er unter noch größeren Schwierigkeiten der unterlegenen Partei, die 37 000 Pfund und die Kosten zu zahlen hat, bei der obsiegenden tragbare Ratenzahlungen er-

wirkt. Eben will er nach dieser für ihn so charakteristischen Lösung seiner Aufgabe nach Indien zurückkehren, da kommt eine Gesetzesvorlage heraus, die die Inder in Natal des Wahlrechts berauben will. Er macht den indischen Freunden klar, was das bedeutet, und nun bitten sie ihn, zu bleiben, sie garantieren ihm eine Anwaltspraxis, und aus dem Anwalt einer indischen Firma wird der Anwalt und Vorkämpfer aller Inder Südafrikas, deren Sache er zwanzig Jahre seines Lebens gewidmet hat. Er schafft ihnen in Anlehnung an den Indischen Nationalkongreß eine eigene politische Organisation und gibt ihnen in seiner Zeitschrift „Indian Opinion" ein Bindeglied und Sprachrohr. Er rüttelt mit großem Erfolg auch die Heimat zu Protest- und Sympathiekundgebungen auf; und als er 1897 von einer Reise durch Indien zurückkehrt, wird er von den durch entstellte Wiedergaben seiner Propagandatätigkeit aufgebrachten Weißen Durbans tätlich angegriffen und entgeht knapp dem Tode. Aber wie die letzten Worte seines Lebens eine Fürbitte für seinen Mörder waren, so verzichtete er schon damals grundsätzlich auf die ihm angebotene Strafverfolgung seiner Angreifer.

Der Burenkrieg bricht aus. Was werden die Inder tun? Werden sie ihren englischen Unterdrückern in den Rücken fallen, mindestens aber doch keinen Finger zur Hilfe für sie rühren? Weit gefehlt! Wollen wir, so sagt Gandhi, die vollen Rechte des britischen Reichsbürgers beanspruchen, so müssen wir beweisen, daß wir auch dessen volle Pflichten getreu erfüllen, und zwar ohne mit der Regierung darüber zu rechten, ob sie mit ihrem Kriege im Recht ist. Jetzt ist die Gelegenheit, den Engländern zu zeigen, daß die übliche Anschuldigung, die Inder seien nur profitgierige Schmarotzer in Südafrika, falsch ist! Er riskiert sein ganzes Ansehen bei seinen Landsleuten, aber er setzt sich durch: eine indische Sanitätskolonne wird gebildet und leistet ausgezeichnete Dienste; Gandhi persönlich trägt den Sohn von Lord Roberts aus dem Feuer und wird im Tagesbefehl erwähnt. Und der den Engländern völlig unerwartete Einsatz der Inder bringt ihnen größeren Gewinn als jeder Erpressungsversuch es gekonnt hätte.

Aber der härteste Kampf steht noch bevor. Im britisch gewordenen Transvaal sollen die Inder in Verbindung mit einem für sie sehr bedrohlichen Gesetz sich einer nochmaligen Registrierung unterziehen, deren Modalitäten — Abdruck aller zehn Finger u. a. m. — als entwürdigend empfunden werden. Gegen beruhigende Zusicherung der Regierung hinsichtlich des neuen Gesetzes verpflichtet sich Gandhi, die Inder zu freiwilliger Registrierung zu bewegen; er selbst geht mit gutem Beispiel voran und erliegt beinahe dem Attentat eines mit seiner friedlichen Politik unzufriedenen Landsmannes — eine genaue Parallele zu jenem Attentat, dem er schließlich zum Opfer gefallen ist, Parallele auch darin, daß er wieder für den Attentäter Fürbitte einlegt. Trotz der ungeheuren Erregung gelingt es, die Registrierung planmäßig durchzuführen; aber die Regierung bricht ihre Zusagen. Und nun entbrennt der erste große Kampf mit Gandhis neuer Methode des gewaltlosen Widerstandes, auf den er schon vorher seine Anhänger in einer Massenversammlung feierlich vereidigt hat. In einer

neuen Massendemonstration verbrennen 2500 Inder öffentlich ihre Aufenthaltsgenehmigungen für Transvaal, damit ihre Verhaftung provozierend. Freiwillig drängen sie sich ins Gefängnis, mit dem auch Gandhi selbst jetzt die erste Bekanntschaft macht. Der an dramatischen Episoden, an leuchtenden Beispielen von Opfermut und Treue reiche Kampf zieht sich mehrere Jahre hin; die indische Heimat nimmt steigenden Anteil daran; einer der angesehensten politischen Führer Indiens, Gokhale, besucht Südafrika und erreicht die Zusage, daß die berüchtigte Kopfsteuer von drei Pfund fallen soll, die der Kontraktarbeiter zahlen muß, wenn er nach Ablauf seines Kontrakts als freier Siedler bleiben will. Als auch diese Zusage nicht eingehalten wird, entbrennt 1913 der Kampf auch in Natal, entbrennt mit doppelter Wucht, als ein Gerichtsurteil alle nicht nach christlichem Ritus geschlossenen Ehen für ungültig erklärt und so mit einem Federstrich alle indischen Ehefrauen zu nichterbberechtigten Konkubinen erklärt. Jetzt schickt Gandhi — ein ungeheuerlicher Schritt von unerhört aufrüttelnder Wirkung — auch die Frauen ins Gefängnis; es kommt zu einem großen Streik der indischen Bergarbeiter, die Gandhi in einem berühmt gewordenen mehrtägigen Marsch in geschlossenem Zuge nach Transvaal führt, um sie auf Grund des verbotenen Grenzübertritts geschlossen ins Gefängnis (und in staatliche Verpflegung!) zu bringen. Der Kampf nimmt immer größere Ausmaße, immer härtere Formen an; selbst der indische Vizekönig Lord Hardinge greift in ungewöhnlicher Form zugunsten der Inder ein. Und endlich werden deren Leiden und Opfer durch den Sieg belohnt: eben vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges legalisiert das Gandhi-Smuts-Abkommen die indischen Ehen, beseitigt die Kopfsteuer und erfüllt auch sonst die unabdingbarsten Forderungen der Inder.[1]

Südafrika wurde Gandhi nicht nur zu dem großen Übungsfeld, auf dem er die später in Indien bewährten Methoden seiner Politik und Kampfesweise entwickelte und erprobte; hier empfing er auch in der Zusammenarbeit mit treuen europäischen Freunden und Helfern entscheidende Anregungen, die seiner Weltanschauung die letzte Klarheit gaben und seine Lebensführung radikal umgestalteten; hier legt er — wörtlich wie bildlich — das in London angepaßte Kleid des englischen Gentleman endgültig ab und kehrt ganz zu altindischen Idealen und Lebensformen zurück.

Intensive Berührung mit christlichen Kreisen steigert seine Bewunderung für Christus und seine Lehre; aber die Hoffnung der Freunde, ihn zum Christen zu machen, wird enttäuscht. Unannehmbar für ihn ist der Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums. Er läßt es gern als guten, als vortrefflichen Weg zum Heil gelten, aber andere Wege brauchen darum nicht schlechter zu sein, und den eigenen hinduistischen findet er unübertroffen. In Jesu Worten

[1] Es kann nicht unerwähnt bleiben, daß Gandhis Erfolg nur vorübergehend war. Der nie unterbrochene Kampf der Inder Südafrikas ist gerade in jüngster Zeit durch die scharfe Rassentrennungs-(„Apartheid"-)Politik der Malan-Regierung, die ihnen jegliche Lebensmöglichkeit zu nehmen droht, in ein besonders kritisches Stadium getreten.

wie in der Bhagavadgita oder im Ramayana leuchtet die gleiche göttliche Wahrheit; aber in Jesu Kreuzestod ein Heilswunder zu sehen, ist Gandhi unmöglich. Was ihn am Christentum anzieht und ergreift, findet er zu seiner Freude auch in den heiligen Schriften der eigenen Religion wieder. Es ist der für Indien so überaus charakteristische relativistische Standpunkt universalistischer Toleranz, der uns heute bei gebildeten Indern fast regelmäßig entgegentritt. Überflüssig zu betonen, daß Gandhis Verhältnis zu Islam und Mohammedanern — unter denen er viele treue Freunde gehabt hat — durchaus dem zu Christentum und Christen analog ist.

Ein englischer Freund legt ihm 1904 das Buch in die Hand, das nach seinen eigenen Worten als einziges eine sofortige praktische Wandlung in sein Leben brachte: Ruskins „Unto This Last". Er findet seine tiefsten und noch unbewußten Überzeugungen in diesem Buche, das er in seine Muttersprache übersetzt hat, widergespiegelt. Ruskin vermittelt ihm die für Indien, das Land mit der kastenbedingten Verachtung der körperlichen Arbeit, in ihrer Bedeutung nicht leicht zu überschätzende Überzeugung, daß, wie er sagt, die Tätigkeit eines Rechtsanwalts den gleichen Wert hat wie die eines Barbiers, da alle das gleiche Recht haben, sich durch ihre Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, und daß ein Leben der körperlichen Arbeit, das heißt des Ackerbauers oder Handwerkers, das wahrhaft lebenswerte Leben sei. Sofort setzte er die neue Erkenntnis in die Tat um. Er verlegt seine Zeitschrift „Indian Opinion" auf eine eigens erworbene Farm von 100 Morgen, auf der jeder Feldarbeit verrichten, den gleichen auskömmlichen Lohn erhalten und in seinen Mußestunden bei der Druckerarbeit helfen soll. Es ist die erste einer Reihe religiöser Mustersiedlungen, in denen Gandhi mit einer auserlesenen Gemeinde seine Ideale vorlebt. Eine spätere zweite Farmgründung in Südafrika nennt er Tolstoi-Farm, dadurch bezeugend, was er dem russischen Dichter, mit dem er Briefe wechselt und der ihm Worte begeisterter Zustimmung zu seinem südafrikanischen Kampfe sendet, weltanschaulich verdankt; er nennt ihn neben Ruskin und einem frommen Hindu unter den drei Männern, die bestimmend für sein Leben geworden seien. Als er dann im Ersten Weltkrieg endgültig nach Indien zurückkehrt, schafft er sich auch dort eine Heimat für seinen engeren Jüngerkreis in dem Ashram — das Wort bezeichnet ursprünglich die Waldeinsiedelei der altindischen Asketen — von Sabarmati bei Ahmedabad.

Die Hinwendung zum primitiven altindischen Landleben steigert sich bald zur Ablehnung der ganzen europäischen Maschinenzivilisation. „Indiens Heil liegt darin", schreibt Gandhi 1909, „daß es alles vergißt, was es in den letzten fünfzig Jahren gelernt hat. Eisenbahnen, Telegraphen, Krankenhäuser, Rechtsanwälte, Ärzte usw. müssen samt und sonders verschwinden, und die sogenannten oberen Schichten müssen lernen, gewissenhaft, fromm und bedachtsam das Leben der einfachen Bauern zu führen, weil sie erkennen müssen, daß dieses Leben uns das wahre Glück schenkt." In der Tat eine recht radikale, in diesem ersten Überschwang auch mindestens

in der Praxis nicht aufrecht erhaltene negative Reaktion auf Europa, und doch wie völlig verschieden von der oben gekennzeichneten eines Dayanand Sarasvati oder Tilak! Denn nicht nur fehlen die Worte Haß oder Abneigung überhaupt in Gandhis Vokabular, sondern er bleibt auch echten geistigen Werten vorbehaltlos aufgeschlossen und leugnet jeden grundsätzlichen Unterschied zwischen Ost und West, zwischen Asiaten und Europäern.

Die weltanschaulich begründete Ablehnung der Maschine, die Gandhi zeitweilig veranlaßte. auf seiner Farm die Zeitschrift unter Verschmähung des vorhandenen Motors mit der Handpresse zu drucken, wird dann eine — aber auch nur eine — Wurzel für die Handspinn- und Handwebe-Bewegung, die er 1908 zuerst ankündigt und der er später einen so außerordentlichen Teil seiner Kraft und Zeit gewidmet hat. Anscheinend unvertretbarer und undurchführbarer Rückschritt wurde hier tatsächlich zur volkswirtschaftlichen Klugheit; denn der indische Bauer ist durch das Klima und die Kleinheit seines Zwergbetriebes während eines großen Teiles des Jahres zum Müßiggang verurteilt, und jeder noch so geringe zusätzliche Wert, den er in dieser Zeit erzeugt, bedeutet eine unschätzbare Linderung seiner grenzenlosen Armut. Dazu wurden gerade auf dem Gebiet der Baumwoll-Spinnerei und -Weberei die wirtschaftlichen Folgen der englischen Herrschaft als besonders drückend empfunden, und endlich war die Forderung des für arm und reich, hoch und niedrig gleich verbindlichen Handspinnnens, des praktischen Handanlegens an die gleiche Arbeit, ein höchst wertvolles verbindendes Symbol. Das alte Spinnrad, nach dem Gandhi jahrelang fahnden muß e, bis es endlich in der Rumpelkammer einiger Bauernhäuser Gujarats wieder entdeckt wurde, hat das äußere Bild der großen nationalen Tagungen Indiens gründlich gewandelt. Wo Jawaharlal Nehru noch 1912 elegante Bügelfalten und Cutaways als charakteristisch ins Auge fielen, da wogt einige Jahre später ein weißes Meer von Khadi, dem handgesponnenen groben Baumwollstoff, und europäische Kleidung ist verschwunden.

Sechsundvierzigjährig kehrt Gandhi endgültig nach Indien zurück. Seine innere Entwicklung ist im wesentlichen abgeschlossen; nach gründlicher Lehrzeit ist er fähig und bereit, in der Heimat die weltgeschichtliche Aufgabe in Angriff zu nehmen, der er sich nicht entziehen könnte, selbst wenn er es wollte. Die noch folgenden drei Jahrzehnte seines Lebens im einzelnen schildern hieße eine Geschichte der indischen Nationalbewegung schreiben — deren Führung ihm seit 1920 niemand streitig machen konnte —, ohne seinem geistigen Bilde wesentliche neue Züge hinzuzufügen. Wir versuchen statt dessen, uns nunmehr ein zusammenhängendes Bild von seiner Religion und seiner daraus sich ergebenden und davon nicht abzutrennenden politischen Methoden zu verschaffen.

Kernpunkte altindischer Religiösität sind alle wesentlichen Begriffe von Gandhis Religion, voran die drei wichtigsten und beherrschenden: *satya, ahiṃsā, brahmacharya,* Wahrheit, Gewaltlosigkeit, Keuschheit.

Die Orginalausgabe der Autobiographie trägt den Titel: „Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit", und in ihrem Vorwort schreibt Gandhi: „Für mich ist die Wahrheit das oberste Prinzip, das zahlreiche andere Prinzipien in sich einschließt. Diese Wahrheit ist nicht nur Wahrhaftigkeit in Worten, sondern auch Wahrhaftigkeit in Gedanken, und nicht nur die relative Wahrheit unserer Begriffe, sondern die Absolute Wahrheit, das Ewige Prinzip, das heißt Gott. Es gibt unzählige Definitionen Gottes, weil seine Offenbarungen unzählbar sind . . . Aber ich verehre Gott nur als Wahrheit." Auf dem Bilde des Mahatma, das der deutschen Ausgabe der Selbstbiographie beigegeben ist, stehen in seiner Handschrift die Worte: „God is Truth", „Gott ist die Wahrheit". An anderer Stelle kehrt er diesen Satz um und schreibt (1935): „Es gibt Menschen, die Gott die Wahrheit nennen. Ich sage: Die Wahrheit ist Gott. Es gibt Menschen in der Welt, die Gott geleugnet haben, aber es gibt keine Menschen, die die Wahrheit geleugnet haben. Ich glaube an die Wahrheit. Das ist für mich Gott. Durch ernstliches Gebet versuche ich, der Wahrheit so nahe zu kommen wie möglich; nehmen Sie also an, daß ich an die Wahrheit als an Gott glaube."

Gandhi hat sicher nicht gewußt, denn es ist ein in Indien noch nicht bekanntes Forschungsergebnis deutscher Wissenschaft[2], daß er mit der Erhebung der Wahrheit zum Zentralbegriff seiner Religion die älteste Religion der indischen Arier erneuerte; denn der Mittelpunkt auch dieser Religion ist die Wahrheit, mit einem später ausgestorbenen Wort als *rta*, aber zuweilen auch schon wie bei Gandhi als *satya* bezeichnet. Das Rta ist die gewöhnliche, alltägliche Wahrheit von Worten und Gedanken, es ist aber außerdem eine magische Kraft besitzende kosmische Potenz, die über allen Göttern steht, das Universum durchwaltet und sich in seinen ewigen Ordnungen, wie dem regelmäßigen Lauf der Gestirne und dem Strömen der Flüsse, manifestiert. Durch die magische Kraft der in Kultlied und Gebet enthaltenen Wahrheit zwingt man die Götter, beim Opfer des Frommen zu erscheinen; und noch im indischen Mittelalter, das vom Rta nichts mehr weiß, ist der Glaube

[2] Die Forschungen von H. Lüders über das vedische Rta bilden den Kernpunkt seines dreibändigen Werkes über den Gott Varuṇa, dessen Veröffentlichung aus dem durch Plünderung schwer beschädigten Manuskript vom Verfasser dieses Aufsatzes vorbereitet wird. Vgl. vorläufig: H. Lüders, Die magische Kraft der Wahrheit im alten Indien (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. Bd. 98/1944, S. 1 ff.).

lebendig, daß man durch das einfache Aussprechen einer unbezweifelbaren Wahrheit übernatürliche Wirkungen hervorrufen kann: zahlreiche Geschichten in der buddhistischen wie in der brahmanischen Literatur berichten von solchen „Wahrheitsbetätigungen". Und nun höre man, was Gandhi einer jungen Inderin nachruft, die in Südafrika den Strapazen der freiwillig aufgesuchten Gefängnishaft erlegen ist: „Die Satyagrahis (Kämpfer für die Wahrheit, vgl. unten) können versichert sein: wenn auch nur einer unter ihnen ist, der rein ist wie Kristall, so wird sein Opfer genügen, um das ersehnte Ziel zu erringen. Die Welt beruht auf dem Grundfelsen von Satya oder Wahrheit. Asatya, gleichbedeutend mit Unwährheit, bedeutet auch „nicht vorhanden"; und Satya oder Wahrheit bedeutet „das, was ist".[3] Wenn Unwahrheit nicht einmal vorhanden ist, kann auch ihr Sieg niemals sein. Und Wahrheit kann als „das, was ist", niemals vernichtet werden. Auch später hat Gandhi noch oft seine Überzeugung ausgesprochen, daß ein einziger wirklich vollkommener Kämpfer für die Wahrheit ein ganzes Weltreich in die Schranken fordern könne. Rudolf Otto hat diese Überzeugung einmal treffend umschrieben als „den Glauben, daß der Mensch, wenn er im Bunde steht mit dem ewigen Satyam — das ja Gott selber ist, denn er ist die Wahrheit — damit in der Tat geistige, ja übernatürliche Kräfte entbindet, die allen irdischen Gewalten auf die Dauer überlegen sind." Niemand wird trotz allem den Abstand übersehen, der Gandhis durchgeistigten Wahrheitsbegriff von der stark dem magischen Bereich verhafteten zauberischen Wahrheit des Veda trennt; dennoch dürfte es kaum einen eindrucksvolleren Beleg geben für die staunenswerte Kontinuität des indischen Geistes über die Jahrtausende hinweg und für die unfehlbare Sicherheit, mit der Gandhi auch unbewußt nur aus echt indischen Bausteinen den Tempel seiner Religion erbaut. Wenn er in der eben zitierten Äußerung sagt, die Welt beruhe auf dem Grundfelsen von Satya, so ist kaum anzunehmen, daß ihm die Stelle der Mahānārāyana-Upanishad (63, 2) gegenwärtig war, wo es fast genau so heißt: „Durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit leuchtet am Himmel die Sonne, Wahrheit ist das Fundament der Rede, auf die Wahrheit ist das All gegründet."

Wie sich aus seinen bisher zitierten Äußerungen ergibt, ist Gandhi — dies hier einzuschalten ist für den Europäer vielleicht

[3] *satya* ist eine Ableitung von dem Präsenspartizip *sat* „seiend" und bezeichnet also die Wahrheit als das tatsächlich Existierende.

nicht überflüssig — mit der Mehrzahl gebildeter Hindus Monotheist; als solchen bekennt er sich gelegentlich sogar mit einer vielleicht von islamischer Ausdrucksweise nicht unbeeinflußten Entschiedenheit: „Gott ist wirklich Einer; er hat keinen Zweiten neben sich . . . Er ist ohne Gestalt und unteilbar. Er ist unerschaffen, hat weder Vater, Mutter noch Kind, und doch erlaubt er, daß man ihn als Vater, Mutter, Frau und Kind verehrt, obwohl er keines von diesen Dingen ist." Die ausschließliche Identifizierung dieses einen Gottes mit dem abstrakten Wahrheitsbegriff scheint auf eine unpersönlich-pantheistische Gottesauffassung hinzudeuten. Aber wenn Gandhi überzeugt ist, „daß in uns ein göttliches Wesen wohnt, das Zeuge alles dessen ist, was wir denken und tun, das uns schützt und uns auf den richtigen Pfad führt", wenn er der göttlichen Stimme in seinem Innern die Führung seines Lebens anvertraut, wenn er diese leise Stimme manchmal ganz konkret vernimmt und sich von ihr ihm zunächst widerstrebende politische Entschlüsse — so zu einem 21tägigen Fasten — diktieren läßt, so wird man an seinem engen Verhältnis zu einem persönlichen Gott nicht zweifeln. Ganz echt indisch aber ist die Auffassung, daß dieser Gott seine Verehrung erlaubt auch als etwas, was er in Wirklichkeit nicht ist. Das stimmt dazu, daß Gandhi bei aller Klarheit und Entschiedenheit seines Monotheismus nach seinem ausdrücklichen Bekenntnis auch die Verehrung der hinduistischen Götterbilder nicht mißbilligt: ihre Verehrung als Sinnbilder gehört zur menschlichen Natur und ist erlaubtes Hilfsmittel, solange nicht das Bild selbst für einen Gott gehalten wird. Alles dieses entspricht letztlich der bekannten indischen Unterscheidung einer höheren und einer niederen Wahrheit, jener charakteristischen Anschauung, die auch nach Erlangung höherer Erkenntnis den niedrigeren Formen von Glauben und Kultus einen relativen, sozusagen propädeutischen Wert zuerkennt..

In den Schlußworten der Autobiographie schreibt Gandhi: „Alle meine Erfahrungen haben mich überzeugt, daß es keinen andern Gott gibt als die Wahrheit. Und wenn nicht jede Seite dieses Buches davon zeugt, daß das einzige Mittel, um die Wahrheit ins Leben zu rufen, Ahimsa ist, würde ich alle Mühe, die ich auf diese Darstellung verwendet habe, für verloren erachten." Und etwas später: „So viel darf ich auf Grund aller meiner Erfahrungen zuversichtlichen Herzens sagen, daß ein volles Erschauen der Wahrheit nur möglich ist nach einer vollkommenen Verwirklichung von Ahimsa."

Was ist Ahimsa? Der Begriff ist als Grundpfeiler indischer Ethik jedem vertraut, der nur etwas von indischer Religion weiß. Eine noch größere Rolle als im Hinduismus spielt er im Buddhismus und vor allem im Jainismus. Der Wortbedeutung nach ist Ahimsa Nicht-Tötung, Nicht-Verletzung, Nicht-Zufügung jedes vermeidbaren Leides; und das bedingt natürlich Nichtanwendung von Gewalt, also Gandhis wohlbekannte Non-Violence, die Gewaltlosigkeit. Aber am allerwenigsten ein Gandhi könnte bei der negativen Auffassung der Ahimsa, wie sie durch die Etymologie des Wortes gegeben ist, stehenbleiben. Ins Positive gewandt, ist der Begriff fast beliebiger Erweiterung und Vertiefung fähig und reicht für Gandhi von Höflichkeit und fairness über Herzensgüte und Edelmut bis zu allumfassender Liebe. Ahimsa, sagt er einmal, ist der äußerste Grad der Demut, und ein andermal erklärt er als Verstoß gegen die Ahimsa, daß er auf eine zweck- und sinnlose Diskussion einer gleichgültigen Äußerlichkeit eine Viertelstunde verschwendet hat, die dadurch Werken dienender Liebe entzogen wurde. Ohne weiteres unter Ahimsa fällt ihm natürlich die Lehre der Bergpredigt und die christliche Nächstenliebe überhaupt. Zweifellos hat durch dieses christliche Gedankengut seine Ahimsa eine sehr wesentliche Bereicherung und Vertiefung erfahren. Trotzdem bleibt sie in einem entscheidenden Kernpunkt völlig indisch und von der christlichen Liebe wesenhaft verschieden. Die Seelenwanderungslehre — für den Inder selbstverständliche, keines Beweises und keiner Diskussion bedürfende Voraussetzung seines Denkens — bedingt, daß zwischen Mensch und Tier ein grundsätzlicher Unterschied nicht anerkannt wird. Das Gebot der Nicht-Tötung bezieht sich daher in Indien stets auch auf das Tier, wenn es auch nicht überall so sehr auf die Spitze getrieben wird wie bei dem Jaina, der auch Ungeziefer nicht vertilgen darf und z. B. — wie es der Schreiber dieser Zeilen selbst erlebte — den giftigen Tausendfuß, der ihm einen gefährlichen Biß versetzt hat, in einem Topf ins freie Feld trägt und dort aussetzt. Aber auf Ahimsa beruht für den Hindu und auch für Gandhi das Verbot des Fleischessens, des Fisch- und Eiergenusses, und was für den Hindu unmittelbar hinter dem Menschenmord kommt, ist die Tötung des heiligen Rindes. Nun ist das Gebot der Ahimsa seinem Ursprung nach zweifellos weniger ein ethisches, als vielmehr ein magisch begründetes: daß es sich zunächst nur um die Scheu handelt, Leben — sei es menschliches oder tierisches — zu vernichten, zeigt der heutige Inder noch ganz unmißverständlich, wenn er sich weigert, ein todkrankes oder

schwer verletztes Rind von furchtbarsten Qualen zu erlösen, oder wenn im Umgang mit dem heiligen Tier Praktiken gewöhnlich sind, die der Europäer nur als Tierquälereien bezeichnen kann. Für Gandhi, den das Problem der Euthanasie beim Rinde in einem praktischen Fall in schwerste Gewissenskonflikte gestürzt hat, ist der Schutz des Rindes eine der erhabensten Lehren des Hinduismus von tiefer symbolhafter Bedeutung. Aber wie bei ihm immer an die Stelle mechanisch-skrupelhafter Befolgung ritueller und anderer Gebote Sinnerfüllung und ethische Vertiefung tritt, so schließt für ihn der Schutz der Kuh liebevolle Behandlung, richtige Pflege und gute Milchwirtschaft — die in Indien sehr im argen liegt — mit ein. Auch er ist nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen!

Und so will er auch die Kaste als solche keineswegs abschaffen — ebensowenig wie das z. B. auch Buddha getan hat. Aber als Krebsschaden und Schandfleck des Hinduismus bekämpft er mit seiner letzten Energie die Unberührbarkeit, das Unwesen des Pariatums. Er hat Parias in sein Ashram aufgenommen, eine kleine Paria adoptiert, für die Parias den neuen Ausdruck Harijan, d. h. etwa „Gottesvolk“ geprägt und seiner Zeitschrift diesen Titel gegeben; er hat sich dem englischen Versuch, die 50 Millionen Parias als Sonderklasse vom Hinduismus abzuspalten, mit einem „Fasten bis zum Tode“ erfolgreich widersetzt und damit gleichzeitig seine Hindu-Landsleute mit eiserner Faust auf den Weg gründlicher Reform gezwungen. Es war ihm nicht vergönnt, das Inkrafttreten der Verfassung des neuen Indien zu erleben, die die Unberührbarkeit in aller Form abschafft und jeden Versuch ihrer Aufrechterhaltung unter Strafe stellt; daß in diesem Verfassungsartikel eine Hauptfrucht seiner Lebensarbeit gereift ist, unterliegt keinem Zweifel.

Man mag darüber streiten, wie weit bei Gandhis Kampf für die Parias das christliche oder islamische Vorbild mit wirksam war; aber sicher hätte es für ihn keines solchen Vorbildes oder Einflusses bedurft, um sich souverän über Ritualvorschriften hinwegzusetzen, die, wie nicht näher begründet zu werden braucht, seiner Ahimsa einfach ins Gesicht schlagen. Im übrigen hat er in seiner Selbstbiographie festgestellt, wie die Juden im Mittelalter die in Ghettos verbannten Parias Europas gewesen seien, so seien jetzt die Inder die Parias Südafrikas; und wie die Juden die durchaus ungerechte Vergeltung dafür erlitten, daß sie sich im Altertum für das auserwählte Volk gehalten hätten, so würden die Inder Südafrikas heimgesucht für die Sünde der Hindus, einen Teil ihrer Blutsbrüder für unberührbar zu erklären.

„Selig sind, die reines Herzens sind", sagt die Bergpredigt, „denn sie werden Gott schauen." Gandhi drückt es so aus: „Ohne Selbstläuterung bleibt der Wunsch, nach dem Gesetz der Ahimsa zu leben, ein leerer Wahn; Gott kann niemals lebendig werden in einem, der nicht reinen Herzens ist." Selbstläuterung aber ist nicht erreichbar ohne, ja sie besteht in Brahmacharya, der Keuschheit. Kein Satya ohne Ahimsa, kein Ahimsa ohne Brahmacharya.

Nach langer Selbstprüfung hat Gandhi 1906 das Gelübde lebenslänglicher Keuschheit auch innerhalb seiner weitergeführten Ehe abgelegt. Er beschreibt, wie während des Zulu-Aufstandes, in dem er ebenso wie im Burenkrieg eine indische Sanitätskolonne anführte, der Gedanke in ihm lebendig wurde: „Ich dachte über Brahmacharya und seine Folgerungen nach, und meine Überzeugungen faßten tiefer Wurzel. Ich hatte damals noch nicht erkannt, wie unerläßlich Enthaltsamkeit zur Selbsterkenntnis ist, aber ich sah deutlich, daß ein Mensch, der der Menschheit mit ganzem Herzen dienen will, nicht darauf verzichten kann. Es stellte sich mir vor Augen, daß ich in Zukunft immer mehr und mehr Gelegenheit finden würde zu dienen, wie ich hier diente, und daß ich solchem Tun nicht gewachsen wäre, wenn ich in den Freuden des Familienlebens und der Zeugung und Erziehung von Kindern befangen bliebe. Mit einem Wort, ich konnte nicht dem Geiste und dem Fleisch zugleich leben . . . Indem ich so dachte, regte sich der ungeduldige Wunsch in mir, ein entscheidendes Gelübde abzulegen. Bei diesem Entschluß erwachte ein Frohlocken in mir. Die Einbildungskraft begann lebendig zu spielen, und ein unendlicher Blick tat sich auf in eine Fülle dienender Freuden." Etwas weiter heißt es dann: „Ich muß gestehen, daß ich damals die Größe und Tragweite der Aufgabe noch nicht klar erfaßt hatte, die ich auf mich nahm. Auch heute noch stehen mir die Schwierigkeiten bedrohlich vor Augen. Aber die Bedeutsamkeit des Gelübdes drängt sich mir mehr und mehr auf. Ein Leben ohne Brahmacharya erscheint mir schal und tierisch. Das Tier kennt von Natur aus keine Selbstbeherrschung. Der Mensch ist Mensch, weil er der Selbstbeherrschung fähig ist. Was mir früher als eine übertriebene Verherrlichung des Brahmacharya in unsern Religionsbüchern erschienen war, offenbarte sich mir nun jeden Tag mit wachsender Klarheit als vollkommen richtig und auf Erfahrung begründet. Ich erkannte, daß Brahmacharya, wenn es wirklich erfüllt sein soll von jener herrlichen Kraft, keineswegs etwas Leichtes sein kann und sicherlich nicht nur eine Sache des Körpers. Brahmacharya beginnt mit

körperlicher Enthaltsamkeit, aber es hört nicht damit auf. Ein echter Brahmachari wird auch nicht einmal träumen von der Befriedigung fleischlicher Lust, und bis er dazu imstande ist, muß er einen weiten Weg durchlaufen."

Gandhis Worten ist wenig hinzuzufügen. Seine Begründung für die Notwendigkeit der Keuschheit — die er später z. B. auch von Ehepaaren verlangte, die er in sein Ashram aufnahm — könnte auch von einem christlichen Mönch oder zur Begründung des katholischen Priesterzölibats geschrieben sein. Trotzdem braucht kaum gesagt zu werden, daß — wie es schon der alte Sanskrit-Terminus als solcher bezeugt — Gandhis Brahmacharya durch und durch indisches Erbe ist. Keuschheit ist schon in ältester Zeit eines der Gelübde, die der Schüler beim Vedastudium ablegen muß; Brahmacharya, wörtlich „Brahman—Wandel", ist die erste der vier Lebensstufen der brahmanischen Sittenlehre. Keuschheit ist in der alten Zeit eine magische Potenz. Büßer gewinnen durch sie eine Macht, die den Göttern bedrohlich wird, und diese senden dann wohl eine schöne Himmelsjungfrau aus, den gefährlichen Heiligen zu verführen, dessen Macht mit dem Bruch der Keuschheit dahin ist. Eine starke Vergeistigung des Keuschheitsideals finden wir dann schon bei Buddha und seinem Zeitgenossen Mahavira, dem Stifter der Jainareligion, und Keuschheit hat seither nicht nur Buddhisten und Jainas, sondern auch unzähligen Hindus als Vorbedingung geistlicher Vollendung gegolten. Was Gandhi von einem Buddha oder Mahavira unterscheidet, ist, daß er die Keuschheit nicht zur weltflüchtigen Selbsterlösung benutzt, sondern zu werktätigem Dienst an anderen, daß er sie mit der Tat- und Pflichtlehre der Bhagavadgita verbindet, daß — um es etwas zugespitzt auszudrücken — die Forderung der Keuschheit hier nicht für den Mönch, sondern für den Politiker und Sozialreformer erhoben wird. Wenn das dem Europäer befremdlich, um nicht zu sagen lächerlich klingt — um so besser versteht es der einfachste analphabetische indische Bauer und Arbeiter, der von dem ihm so vertrauten altindischen Ideal des asketischen Heiligen, des Sadhu, unmittelbar angesprochen wird und ihm blindlings folgt.

Als Mittel zur Selbstläuterung, zur Beherrschung der Sinne, spielen im Hinduismus, vor allem aber im Jainismus, dessen Einfluß in Gandhis Elternhaus stark war, Nahrungsbeschränkung und Fasten eine wichtige Rolle. Bei Gandhi selbst ist es nicht anders, und es wurde schon erwähnt, daß er in dieser Hinsicht wohl geradezu erblich belastet ist. „Das Fasten", sagt er einmal,

„ist ein Teil meines Wesens. Was die Augen für die äußere Welt bedeuten, das bedeutet das Fasten für die innere.“ Diätfragen nehmen in seinen Schriften einen breiten Raum ein. Schon vor vielen Jahren hat er einschneidende Gelübde abgelegt, so z. B., in 24 Stunden nicht mehr als fünf verschiedene Dinge zu sich zu nehmen, Arzneien auch in schwerster Krankheit eingerechnet. Zu den Speisen, auf die er damals ganz verzichtet hatte, gehörte auch die Milch. Als nun nach einer schweren Krankheit der Arzt unbedingt verlangte, daß er Milch trinke, stellte man ihm vor, daß er doch in seinem Gelübde nur Kuhmilch gemeint habe, Ziegenmilch also trinken dürfe. Gandhi gab nach, und seitdem datierte seine berühmte Ziegenmilch-Diät; aber er bekennt sich schmerzlich schuldig, damit dem Buchstaben des Gelübdes den Geist geopfert zu haben, weil der Wille zu leben und sein Werk fortzusetzen, zu stark in ihm gewesen sei.

Das Fasten ist aber außerdem bei Gandhi zum Erziehungsmittel und, wie allbekannt, zur wichtigen Waffe im politischen Kampf geworden. Er bestraft andere, z. B. zwei Zöglinge seiner Farm, die sich sittlich vergangen haben, indem er sich selbst ein Bußfasten auferlegt. Als beim ersten Großeinsatz seiner gewaltlosen Kampfmethode in Indien im April 1919 sich gewaltsame Ausschreitungen ereigneten, stellt er die Bewegung ein und unterzieht sich selbst einem Bußfasten, und das gleiche tut er aus gleichem Anlaß im Jahre 1922. Von da ist es nur mehr ein Schritt bis zum Fasten als politischem Druckmittel, das Gandhi wieder und wieder keineswegs nur gegen die englische Regierung, sondern ebensowohl und mit größtem Erfolg gegen seine Landsleute angewandt hat, z. B. zur Sicherung oder Wiederherstellung des konfessionellen Friedens zwischen Hindus und Moslems, oder um einen widerspenstigen Fürsten zur Durchführung versprochener Reformen zu zwingen. Auch dieses Fasten, das sich ja ziemlich nahe mit einem Hungerstreik berührt, hat einen altindischen Hintergrund in dem sogen. Dharna-Sitzen, das eine englische Definition wie folgt beschreibt: „Eine Art, Bezahlung oder Gewährung einer Forderung zu erzwingen; sie besteht darin, daß der Kläger oder Gläubiger sich vor die Tür des Schuldners setzt und dort bleibt, ohne Speise zu genießen, bis seine Forderung erfüllt wird, oder (manchmal) indem er droht, sich eine tödliche Verletzung beizubringen, wenn seine Forderung nicht erfüllt wird.“

Mit dieser Art des Fastens sind wir bereits bei Gandhis politischen Kampfmethoden angelangt. Ohne ein Eingehen auf sie wäre auch eine wesentlich der Religion des Mahatma gewidmete Betrachtung durchaus unvollständig; denn sie sind nichts als die aus der weltanschaulich-religiösen Theorie sich mit Notwendigkeit ergebende Praxis, die genaue und folgerichtige Anwendung und Durchführung seiner religiösen Überzeugungen und Lehren. Politik und Religion sind für Gandhi überhaupt nicht zu trennen, das eine bedingt das andere. Zwar ist für ihn — selbstverständlich — die Religion das Primäre: „Die meisten Männer der Religion“, so

meint er, „die ich kennengelernt habe, sind verkleidete Politiker; ich dagegen, der ich die Maske des Politikers trage, bin im Herzen ein Mann der Religion.“ Aber eben diese Religion führt ihn mit innerer Notwendigkeit zum politischen Handeln. „Mein Motiv ist während meines ganzen Lebens rein religiös gewesen. Ich konnte nicht an ein religiöses Leben glauben, wenn ich mich nicht mit der gesamten Menschheit identifizierte. Das aber konnte ich nicht, ohne mich an der Politik zu beteiligen. Die ganze Skala menschlicher Tätigkeiten stellt heute ein unteilbares Ganzes dar. Man kann nicht soziale, politische und rein religiöse Welten in wasserdichte Zellen abteilen. Ich kenne keine Religion abseits menschlicher Betätigungen.“ Fast noch deutlicher ist die folgende Äußerung: „Um den allwaltenden und alldurchdringenden Geist der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht zu schauen, muß man zuvor gelernt haben, sogar das geringste Wesen der Schöpfung zu lieben wie sich selbst. Und ein Mensch, der danach strebt, kann es sich nicht leisten, sich gegen irgendein Lebensgebiet, es sei welches es wolle, zu verschließen. Deshalb hat mich auch meine Inbrunst zur Wahrheit auf das Feld der Politik geführt. Und ich darf ohne das geringste Bedenken, wenngleich in aller Demut, sagen, daß die, welche behaupten, Religion habe nichts mit Politik zu tun, nicht wissen, was Religion heißt.“

Man spricht von Gandhis gewaltlosem Kampf oft als von „passivem Widerstand“; und tatsächlich berichtet er in der Selbstbiographie, wie auch er in Südafrika zunächst als Notbehelf selbst in seiner Muttersprache Gujarati den englischen Ausdruck „passive resistance“ benutzte. Bald aber fand er ihn durchaus unzutreffend. „Als ich“, so schreibt er, „in einer Versammlung von Europäern fand, daß der Ausdruck „Passiver Widerstand“ zu eng gefaßt wurde, daß man ihn für eine Waffe der Schwachen hielt, daß er als Haß charakterisiert werden und daß er sich schließlich als Gewalt manifestieren konnte, hatte ich gegen alle diese Aussagen Einwände zu machen und die wahre Natur der indischen Bewegung zu erklären. Es war klar, daß die Inder ein neues Wort prägen mußten, um ihren Kampf zu bezeichnen.“ Gandhi erließ in seiner Zeitschrift ein Preisausschreiben, und das Ergebnis einer geringfügigen Verbesserung des besten Vorschlages durch ihn selbst war das Wort Satyāgraha — wörtlich übersetzt: „das Festhalten an dem Beharren auf der Wahrheit“ — ein Ausdruck, der nach dem, was wir über die Bedeutung des Satya bei Gandhi gelernt haben, unmittelbar verständlich ist. Der Satyāgrahi — so heißt der, der Satyāgraha anwendet — vertritt unerschüttert durch alle Angriffe, durch Entbehrungen und Mißhandlungen die gute Sache der Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Selbstverständlich ist Ahimsa die Richtschnur seines Handelns; das schließt nicht nur jede Gewaltanwendung aus, sondern auch jeden Haß oder Groll. Der Satyāgrahi macht also nicht nur durch widerstandsloses Erdulden die Gewaltmaßnahmen des Gegners zu Versuchen am untauglichen Objekt und lehnt es ab,

ihm auf seine Kampfesebene zu folgen[4]. Er muß ihn mit seiner Liebe umfassen und auf eine höhere Ebene emporziehen. Er wird so in ihm einen Wandel des Herzens (change of heart) bewirken und ihn veranlassen, freiwillig und aus Überzeugung sein Unrecht wieder gutzumachen oder die gestellte Forderung zu bewilligen. Die Engländer durch solchen Wandel des Herzens zum freiwilligen Verzicht auf Indien zu bewegen, hat Gandhi wiederholt als das Ziel seines Kampfes bezeichnet.

Freilich will er, wie schon aus dem vorhin gegebenen Zitat hervorgeht, keinesfalls die Gewaltlosigkeit des Satyāgraha als Schwäche oder gar als den Deckmantel der Feigheit mißverstanden sehen. So schreibt er 1920 beim Beginn der zweiten großen Satyāgraha-Kampagne: „Ich glaube allerdings, daß, wenn es nur die Wahl zwischen Feigheit und Gewalt gibt, ich zur Gewalt raten würde. Ich sähe Indien lieber zu den Waffen greifen, um seine Ehre zu verteidigen, als daß es aus Feigheit ein hilfloses Opfer seiner eigenen Unehre wäre oder bliebe. Aber ich glaube, daß Gewaltlosigkeit der Gewalt unendlich überlegen, Verzeihung mannhafter ist als Bestrafung . . . Aber Enthaltung ist nur dann Verzeihung, wenn die Macht zu bestrafen da ist; sie ist sinnlos, wenn sie angeblich ausgeht von einem hilflosen Geschöpf. Eine Maus verzeiht schwerlich einer Katze, wenn sie sich von ihr in Stücke reißen läßt. Aber ich glaube nicht, daß Indien hilflos ist, ich glaube nicht, daß ich selbst ein hilfloses Geschöpf bin. Gewaltlosigkeit ist das Gesetz unserer Art, wie Gewalt das Gesetz des Tieres ist. In dem Tier liegt der Geist im Schlummer und es kennt kein Gesetz als das der physischen Kraft. Die Würde des Menschen fordert Gehorsam einem höheren Gesetz — der Stärke des Geistes. Gewaltlosigkeit bedeutet nicht demütige Unterwerfung unter den Willen des Übeltäters, sondern sie bedeutet, seine ganze Seele dem Willen des Tyrannen entgegenzusetzen. Wenn es unter diesem Gesetz unseres Wesens zu Werke geht, ist ein einziges Individuum imstande, der ganzen Macht eines ungerechten Imperiums Trotz zu bieten, seine Ehre, seine Religion, seine Seele zu retten und den Grund für den Fall oder die Erneuerung dieses Imperiums zu legen. Und so plädiere ich nicht dafür, daß Indien Gewaltlosigkeit übe, weil es schwach ist. Ich wünsche, daß es Gewaltlosigkeit übe im Bewußtsein seiner Stärke und Macht. Wenn Indien die Lehre des Schwertes aufnimmt, so mag es für den Augenblick siegen; dann wird es aufhören, der Stolz meines Herzens zu sein. Ich glaube unbedingt, daß Indien eine Sendung für die Welt hat."

Die Anforderungen, die Satyāgraha an Mut und Ausdauer des Satyāgrahi stellt, können größer sein als die des Kampfes mit der Waffe. Die ethischen Anforderungen sind ungleich höher, die Kampfregeln stellen unerhörte Anforderungen an die Selbstbeherrschung. So lehnt es z. B. Gandhi grundsätzlich ab, aus einer anderweit entstandenen Bedrängnis des Gegners Nutzen zu ziehen. Als in Südafrika die Regierung durch einen Streik europäischer

[4] Daß das auch taktisch klug sein kann, besagt eine Äußerung Gandhis aus dem ersten Weltkrieg: „Die britische Regierung will, daß wir den Kampf auf der Ebene der Maschinengewehre führen, wo sie die Waffen hat und wir nicht. Ich will den Kampf auf einer Ebene führen, wo wir die Waffen haben und sie nicht, auf der Ebene der Gewaltlosigkeit. Das wird uns den Sieg sichern."

Arbeiter in eine schwierige Lage geriet, verschob er das eigene Losschlagen — und tatsächlich fand sich, durch diesen Edelmut bezwungen, die Regierung zu Verhandlungen bereit, die sie vorher abgelehnt hatte. Der Gefahr, die die Aufforderung zur Gesetzesübertretung in sich schließt, war sich Gandhi wohl bewußt. Er betonte, nur wer gelernt habe, den Gesetzen zu gehorchen, und zwar nicht aus Zwang oder Furcht vor Strafe, sondern freiwillig und aus Überzeugung, dürfe nach genauer Prüfung ein als unsittlich betrachtetes Gesetz vorsätzlich übertreten. Er hob hervor, daß der Satyāgrahi ebenso der sorgfältigen Ausbildung, Disziplin und fester Ordnung bedürfe wie der Soldat mit der Waffe. Dennoch mußte er immer wieder erkennen, daß er die Schwierigkeiten, eine Massenbewegung des Satyāgraha fest auf der gewaltlosen Linie zu halten, unterschätzt hatte. Nie hat er sich dadurch entmutigen lassen, sondern immer wieder geduldig an der Erziehung und Ausbildung seiner gewaltlosen Truppen gearbeitet.

Welche tatsächlichen Erfolge Gandhi mit seinen gewaltlosen Feldzügen erzielt hat, wie groß sein Anteil an der Befreiung Indiens ist, worin seine eigentliche politische Leistung besteht, wie weit das neue Indien seinen Lehren wirklich folgt — das alles sind Fragen, die außerhalb des Raumes dieser Betrachtung seiner religiösen Gedankenwelt liegen. Was er Indien war, auch als der Erfolg seines Kampfes noch völlig ungewiß war, hat der nächst ihm bei uns bekannteste Repräsentant des modernen Indien, Rabindranath Tagore, treffend ausgedrückt, als er einst bei einem Besuch in Marburg gefragt wurde, ob wohl Gandhi sein politisches Ziel erreichen werde. „Wer kann das wissen!" gab er zur Antwort. „Aber eines weiß ich: Er hat ein Wunder gewirkt. Er hat uns geeint. Er hat uns Würde gegeben. Er hat uns zu uns selbst emporgehoben."

In Tagores Worten liegt die Anerkennung jener unermüdlichen Erziehungsarbeit, zu deren Gunsten — und zur Verzweiflung ungeduldiger Erfolgspolitiker — Gandhi wiederholt jahrelang den politischen Kampf ganz zurückgestellt hat. Laßt nur Indien erst frei sein, dann werden alle sozialen und sonstigen Mißstände, an denen ja nur die Fremdherrschaft schuld ist, von selbst verschwinden — diesem allzu bequemen, in Indien immer wieder anzutreffenden Standpunkt stellte Gandhi den gerade umgekehrten entgegen: Was nutzt die Freiheit, wenn wir ihrer nicht würdig sind, wenn wir nicht reif sind, von ihr den rechten Gebrauch zu machen? Und so kämpfte er unermüdlich für die Einigkeit zwischen Hindus.

Moslems und Sikhs und gegen die Unberührbarkeit, für die wirtschaftliche Unabhängigkeit im Zeichen des Spinnrades, für die Hebung der trostlosen Lage der indischen Bauern, für die Besserung des Gesundheitswesens, für die Hebung der Volksbildung und die Umgestaltung des höheren Bildungswesens, dem er eine eigene Hochschule gegründet hat.

Gandhi ganz zu verstehen, ist nur möglich, wenn wir ihn als Inder verstehen, wenn wir den indischen Hintergrund erkennen, vor dem seine Gestalt sich abhebt, den indischen Boden fühlen, in dem er wurzelt. Aber was wir letztlich an ihm bewundern, was uns an ihm ergreift und ihn uns liebenswert macht, das ist nicht sein Indertum, sondern sein Menschentum, seine rein menschliche Größe. Der Mensch Gandhi, der Mann mit der großen Seele — das ist die wörtliche Übersetzung seines altindischen Ehrentitels Mahatma —, er gehört nicht nur Indien, sondern der Menschheit. Und es mag scheinen, daß gerade die heutige Menschheit, wenn sie sich von Gandhi einiges sagen lassen und von seiner Lehre auch nur etwas annehmen und beherzigen wollte, gewiß nicht schlecht beraten wäre.

INDIEN UND SEIN VERHÄLTNIS ZU DEN MACHTBLÖCKEN

In dem heute unwiderruflich zu Ende gehenden Zeitalter europäischer Kolonial-Expansion war die englische Herrschaft in Indien eine einmalige geschichtliche Erscheinung. Zahlreiche europäische Völker haben sich Kolonien verschiedenster Art erobert, darunter auch menschenleere Überseegebiete von der mehrfachen Größe Indiens. Aber die mehr als ein Jahrhundert lang behauptete Herrschaft Englands über ein uraltes Hochkulturgebiet von kontinentaler Größenordnung, in dem sich ein Fünftel der Erdbevölkerung zusammenballte, war dennoch ohne Parallele. Es gibt ja überhaupt außer Europa selbst nur noch einen Raum vergleichbarer Größe, der eine ähnliche Menschenballung aufweist wie Indien, nämlich China; aber wenn auch China vielleicht unter westlichem Kolonial-Imperialismus noch mehr gelitten hat als Indien, so ist es dort doch nie zu völliger politischer Beherrschung, nie auch zu annähernd so breiter und tiefer geistig-kultureller europäischer Beeinflussung gekommen wie in Indien.

Heute ist nun aus einem British Empire, einem englischen Weltreich – von dessen Gesamtbevölkerung beiläufig Indien allein über zwei Drittel stellte – ein Commonwealth of Nations geworden, eine Völkerfamilie, aus deren offizieller Bezeichnung mit Rücksicht gerade auch auf Indien das Wort British verschwunden ist. Die Befreiung Indiens war das unübersehbare Signal für die Beendigung des Kolonialzeitalters: nachdem dieser Damm gebrochen ist, mußten und müssen alle Versuche, irgendwo noch umdeichte Inseln euro-

päischer Fremdherrschaft zu halten oder gar zu erneuern, so aussichtslos wie verderblich in ihren Folgen sein. Indien selbst aber ist vom Objekt zum Subjekt der Weltpolitik geworden, deren Bühne es entschlossen betreten hat. Und es spielt auf ihr bereits eine bedeutende Rolle trotz der klar zutage liegenden Tatsache, daß sich seine Politik nicht auf militärische Macht stützt — es hat weder die Mittel, noch den Ehrgeiz, eine der großen Militärmächte zu werden — und daß es vor wirtschaftlichen Schwierigkeiten steht, die es aus eigener Kraft allein zu meistern außerstande ist. Das weltpolitische Gewicht, das Indien heute hat, beruht, abgesehen von den sittlichen Qualitäten seiner Grundsätze, in den wirtschaftlichen Möglichkeiten seiner Zukunft und vor allem in seiner Menschenfülle. 440 Millionen Inder, in einer unterentwickelten Wirtschaft verelendend, sind eine Gefahr erster Ordnung für die Welt, schon wegen ihrer Anfälligkeit für den Kommunismus; ein Indien, das die in seinen Menschen und Rohstoffen schlummernden Möglichkeiten auch nur annähernd ausschöpft, ist eine Weltmacht auch ohne Kanonen und Atombomben. Vor uns, vor der freien Welt steht das nächst den Chinesen größte Volk der Erde, steht das weitaus bedeutendste der nicht dem Ostblock angehörenden Entwicklungsländer, entschlossen zwar, seine völlige Unabhängigkeit, seine Nicht-Bindung an irgendeinen Block, seine Nichtbeteiligung am kalten Krieg bis zur äußersten Möglichkeit zu wahren, ebenso entschlossen aber auch, die fast übermenschliche Aufgabe der Überwindung seiner Armut und Not mit den Mitteln der Demokratie zu lösen, ja, trotz der ungeheuren Suggestivkraft russischer und chinesischer Erfolgsmeldungen geradezu darauf brennend zu beweisen, daß die Lösung seiner Probleme auch in Freiheit und mit Gerechtigkeit möglich sei — freilich nur dann, wenn die Besitzenden unter den

Nationen dem größten der Habenichtse ihre großzügige Hilfe nicht versagen.

So einleuchtend dieser Appell an den Westen sein mag, so schwer wird es diesem häufig, Verständnis aufzubringen für das damit verbundene Beharren auf der Nicht-Bindung, auf dem, was wir mit einem von Indien selbst abgelehnten Wort Neutralismus nennen. Zwar darf Indien befriedigt feststellen, wie sehr das Verständnis für seine Haltung letzthin zugenommen hat, vor allem bei ihrem einst schärfsten Kritiker, den USA. Dennoch scheint es vielen immer wieder unlogisch und anmaßend, die Bitte um Hilfe und das laute Bekenntnis zu den Idealen des Westens, zu Demokratie, Rechtsstaat, sozialer Gerechtigkeit, zu koppeln mit der Weigerung, sich vorbehaltlos in die antikommunistische Front des Westens einzureihen, wie es etwa Pakistan und Thailand tun. Vollends unverständlich mag Indiens Weigerung erscheinen angesichts seiner jüngsten Erfahrungen mit China, in denen auch indische Kritiker Nehrus das Scheitern seiner Politik erblickt haben. Trotzdem wird diese Politik unbeirrt weiter verfolgt.

Zweifellos lassen sich dafür eine Reihe naheliegender und einleuchtender Gründe anführen. Es bestünde kein Anlaß, Indiens Beteuerungen seines Friedenswillens anzuzweifeln, auch wenn es nicht für sein lebenswichtiges Aufbauwerk so unbedingt auf die Erhaltung des Friedens angewiesen wäre. Man darf aber immerhin fragen, ob diesem Anliegen besser gedient wird, wenn sich die ganze Welt in zwei feindliche Lager teilt, der kalte Krieg also global wird, oder wenn es noch Dritte gibt, die ausgleichen und vermitteln können. Daß zu solcher Vermittlerrolle gerade Indien dank seinem natürlichen Schwergewicht und internationalen Ansehen sich nicht schlecht eignet, hat es mehrfach bewiesen. Es ist weiter klar, daß sich die Welt von Delhi aus betrachtet erheblich anders ansieht als von Wash-

ington oder Bonn aus. Indien ist südlicher Nachbar der beiden östlichen Kolosse und wird sich nicht leichten Herzens mit beiden verfeinden zugunsten eines Bündnisses mit weit entfernten Freunden im Westen. Dies gilt auch, ja gerade heute noch: Kann doch Indien sich von einer befreundeten Sowjetunion immerhin noch einen gewissen vermittelnden oder beschwichtigenden Einfluß auf ein allzu ungebärdiges China erhoffen. Und endlich wird man es Indien schwerlich verübeln, wenn es ebenso wie andere Entwicklungsländer bestrebt ist, sich die so dringend benötigte Hilfe auch des Ostens nicht entgehen zu lassen, soweit sie nicht zu einer Einschränkung seiner Handlungs- und Entscheidungsfreiheit führt.

Das alles sind sozusagen auf der Hand liegende Argumente und Erwägungen. Wir werden aber gut tun, nicht dabei stehen zu bleiben, sondern Indien und sein Verhältnis zu Ost und West in größerem Zusammenhang und auch vor gewissen geschichtlichen Hintergründen zu betrachten.

Die Frage nach Indiens Verhältnis zur kommunistischen Welt führt notwendig auf eine Vorfrage, die gern als erste gestellt wird, wenn von indischer Politik die Rede ist: wie steht es denn mit dem Kommunismus in Indien selbst? Wird es dort nicht morgen gehen, wie es in China gestern gegangen ist?

Dazu ist zunächst zu sagen, daß zwischen China und Indien trotz weitgehender Ähnlichkeit vieler Voraussetzungen ein wesentlicher Unterschied besteht. China hatte Jahrzehnte blutiger Wirren und Bürgerkriege und zuletzt das völlig korrupte Tschiangkaischek-Regime hinter sich — kein Wunder, daß viele Chinesen die Kommunisten als Retter begrüßten. Indien hatte zwar unter einer Fremdherrschaft gestanden, gegen die es viele berechtigte Klagen hatte und mit ungestümem Freiheitswillen aufbegehrte; aber es hatte doch in Frieden und Sicherheit eines geordneten Rechts-

staates gelebt, dessen Machthaber im eigensten Interesse dafür sorgten, daß die Beherrschten sich doch einigermaßen wohlfühlen konnten – niemals wäre es sonst möglich gewesen, ein Volk von 3–400 Millionen aus 7000 km Entfernung mit weniger als 100 000 im Lande anwesenden Engländern – Militär eingerechnet – zu beherrschen.

Es ist klar, daß die vielberufene starke religiöse Bindung des Inders ein schweres Hindernis für den Kommunismus ist; freilich wird man es nicht überschätzen dürfen in Anbetracht seiner beträchtlichen Fähigkeit der Anpassung und Tarnung, besonders gegenüber einer noch weitgehend analphabetischen und unpolitisierten Bevölkerung. Da nun in dieser Bevölkerung die Arbeiterschaft noch eine relativ geringe Rolle spielt – denn was sind fünf Millionen Fabrikarbeiter bei einer Volkszahl von 440 Millionen –, könnte der Kommunismus in Indien, genau wie in China, nur über das Kleinbauerntum zur Macht kommen, dessen Not in der Tat sehr groß ist. Das Experiment ist gemacht worden: in Telingana, der Osthälfte des südindischen Bundesstaates Andhra, einem besonders rückständigen Gebiet von Feudalherren ausgebeuteten Bauerntums, sollte, nach dem Muster der Ausgangsprovinz des chinesischen Kommunismus, ein »indisches Yenan« entstehen. Es gelang der indischen kommunistischen Partei zwar, dort einige Jahre bürgerkriegähnliche Anarchie zu schaffen, aber schließlich mußte sie das Unternehmen als gescheitert abblasen und schaltete offiziell auf gewaltlose demokratische Methoden um. Mit ihnen hat sie dann, wie bekannt, in dem südindischen Bundesstaat Kerala die Macht errungen, gestützt auf 35 % der Wählerstimmen (bei einem gesamtindischen Durchschnitt von 8,9 %). Die Kommunisten profitierten dabei einerseits aufs stärkste von Uneinigkeit und Versagen ihrer Gegner, anderseits davon, daß Kerala in ganz Indien die stärkste Übervölkerung und gleichzeitig den höchsten Stand der Volks-

bildung aufweist; es hat daher auch besonders großen Anteil an dem Proletariat stellungsloser Intellektueller, das die einseitige literarische Ausrichtung des englisch-indischen Erziehungswesens gezüchtet hatte und aus dem sich vor allem die Führung des indischen Kommunismus rekrutiert. Was nun aber nicht minder bemerkenswert war als die legale Machtergreifung der Kommunisten in Kerala, war ihre ebenso legal-verfassungsmäßige Wiederverdrängung aus dieser Macht durch eine spontane Volksbewegung.

Im Ganzen sind also die bisherigen Erfolge des indischen Kommunismus bescheiden. Das kommt nicht zuletzt auch daher, daß der KP Indiens die Bindung an wechselnde Direktiven Moskaus wiederholt schwer geschadet hat; so war sie z. B. gezwungen, die englische Kriegspolitik zu unterstützen und sich damit in Gegensatz zur Politik der Nationalbewegung zu setzen. Letzthin hat sie nun ein ganz besonders schwerer Schlag getroffen, der sogar schon zu ihrer Spaltung zu führen drohte: die Auswirkungen der chinesischen Aggression auf die Gefühle der Inder gegenüber den Kommunisten brauchen kaum besonders hervorgehoben zu werden.

Mit alledem ist freilich die entscheidende Frage nach der Zukunft noch nicht beantwortet. Wenn wir nun sagten, der Kommunismus könne in Indien nur über das Kleinbauerntum an die Macht kommen, das die überwältigende Mehrheit des indischen Volkes bildet und bittere vielfältige Not leidet, so ist allerdings von ganz entscheidender Bedeutung, daß diesem indischen Bauerntum schnell und durchgreifend geholfen wird. Dem dienen einmal die zahlreichen, unter den Bezeichnungen Community Projects und National Extension Service zusammengefaßten Maßnahmen, die eine allseitige und grundlegende Reformierung und Modernisierung des ländlichen Lebens zum Ziele haben und heute bereits auf bedeutende Erfolge zurückblicken können, sodann

aber und vor allem eine große Bodenreform. Es handelt sich dabei nicht um eine Aufteilung echten Großgrundbesitzes — den es praktisch kaum gibt —, sondern darum, den Kleinpächter, der von einem das Land nicht bestellenden, oft fern in der Stadt lebenden Großgrundbesitzer, dem Zamindar, ausgebeutet wurde, zum Eigentümer seines Landes zu machen; also keine Änderung der Wirtschaftsform, sondern nur der Besitzverhältnisse. Diese waren übrigens im einzelnen sehr kompliziert und auch verschieden: Teile Indiens hatten seit alters statt der Pächter landbesitzende Bauern; in andern waren zwischen Eigentümer und Pächter sogar noch eine Reihe schmarotzender Mittelsmänner eingeschaltet. Ihre Ausschaltung und die der Zamindare überhaupt wird aber dadurch erschwert, daß Indien aufgrund seiner rechtsstaatlichen Grundsätze entschädigungslose Enteignung ablehnt; so wird die Aufbringung der Entschädigungssummen zum eigentlichen Problem. Die erforderlichen Gesetze sind längst erlassen, aber von ihrem Ziel ist die Reform noch weit entfernt. Eine äußerst wertvolle Unterstützung findet sie durch die große Landschenkungsbewegung des Gandhi-Jüngers Vinoba Bhave, die im Zuge einer freiwilligen Neuverteilung des Bodens vor allem das starke Proletariat besitzloser Landarbeiter mit eigenem Land ausstatten will, neuerdings aber auch ganze Dörfer zu gemeinsamer Wirtschaft auf kooperativer Grundlage zusammenfaßt. Die Leistungen dieser vielleicht nur in Indien so denkbaren Bewegung sind bewundernswert; aber auch abgesehen davon, daß ihre Erfolge durch organisatorische Mängel beeinträchtigt werden, kann sie allein das Problem schon deshalb nicht lösen, weil — und das ist das Kernproblem — einfach nicht genug Boden für alle da ist. Auf alle Fälle ist aber die Landschenkungsbewegung eine beachtliche Antwort auf die oft gestellte Frage, was denn im heutigen Indien von Gandhis Lehren und Idealen praktisch übrig

geblieben sei; und wir dürfen uns auch durch sie in unserem Vertrauen auf Indiens Widerstandskraft gegen die kommunistische Zersetzung bestärkt fühlen.

Entschiedene Ablehnung des Kommunismus im eigenen Lande, auch und ganz besonders durch die Regierung, verträgt sich nun aber für Indien durchaus mit einer Freundschaft zu Rußland und bis vor kurzem auch China, bei der zum Teil geschichtlich bedingte Gefühle mitsprechen — Gefühle, die neben den vorhin erörterten realen Vernunftgründen nicht das eigentlich Maßgebende sein mögen, die man aber doch kennen und in Rechnung stellen sollte. Gewisse Sympathien für Rußland gehen letztlich zurück bis in die Jahrzehnte des beginnenden Freiheitskampfes, wo Rußland der große weltpolitische Gegenspieler Englands war und eine russische Bedrohung der englischen Indienherrschaft aktuell zu sein schien. Seit dem ersten Weltkrieg erhielten diese Sympathien neue Nahrung durch das ostentative russische Eintreten für die unterdrückten Opfer des europäischen Kolonialismus, vor allem auch für China; wir haben dabei zur Kenntnis zu nehmen, daß unser Hinweis auf die sowjetische Unterjochung der Satelliten und asiatischer Teile der Sowjetunion in der Regel nicht verfängt, weil man einfach nicht bereit ist, hier eine Analogie zu europäischem Kolonialismus zu sehen. Hinzu kommt dann die Bewunderung für das gigantische sozialistische Experiment, das es ja in Rußland weitgehend mit den gleichen Problemen wie in Indien zu tun hatte — es ist klar, daß etwa die sowjetische Industrialisierung eines rückständigen Agrarlandes ihren Eindruck auf Indien nicht verfehlen konnte, das angesichts der Ausmaße von Aufgaben und Erfolgen gelegentlich geneigt war — heute allerdings im allgemeinen nicht mehr ist — über nicht zu leugnende Schattenseiten hinwegzusehen.

Vielleicht noch stärkere Gefühlsmomente waren gegen-

heute und noch in die Zukunft wirkenden Antrieb, als 1835 gleichzeitig mit der Einführung des Englischen als Verwaltungssprache das gesamte höhere Bildungswesen anglisiert wurde: Englisch wurde sogar das Medium des Unterrichts für die höheren Schulen und die seit 1857 entstehenden Universitäten englischen Stils. Nachteile und Schäden einer so radikalen kulturellen Überfremdung liegen auf der Hand; aber wenn in Indien beim Antritt der Unabhängigkeit ein reiches Reservoir führender Persönlichkeiten aller Art bereitstand, die dem Lande das Schicksal des Kongo ersparten, so dankt es das der 1835 eingeleiteten, in erstaunlichem Ausmaß geglückten Heranbildung einer wenn auch zunächst hauchdünnen Intelligenzschicht, die sich englische Bildung mit verblüffender Gründlichkeit angeeignet hatte und in der gleichzeitig von England selbst der Grund zur nationalen Freiheitsbewegung gelegt worden war: denn sie verlangte ja nur, daß die ihr gelehrten Ideale englischer liberaler Demokratie auch in Indien verwirklicht würden. Und wenn in dem größten und vielleicht komplexesten aller seit Kriegsende unabhängig gewordenen Länder, im Gegensatz zu so vielen anderen, die parlamentarische Demokratie immer noch ungeschmälert funktioniert, so ist das nicht zuletzt das Verdienst jener Engländer, die schon früh das offen ausgesprochene Ziel verfolgten, die Inder zur Selbstregierung reif zu machen. Es versteht sich dabei, daß dieser Erziehungsprozeß indischer Ungeduld viel zu langsam ging und um seine Beschleunigung erbittert gekämpft wurde, während er anderseits mit der imperialistischen Linie britischer Reichspolitik in scharfen Gegensatz geriet und durch sie entsprechend gebremst wurde.

Der Erfolg der englischen Bildungspolitik wurde nur ermöglicht durch eine überraschend große Aufnahmebereitschaft Indiens für das westliche Gedankengut. Diese positive Einstellung zu Europa ist auch heute noch voll lebendig.

Kein geringerer als Jawaharlal Nehru schrieb während des Freiheitskampfes im britischen Gefängnis bei der Abfassung seiner Selbstbiographie die denkwürdigen Sätze nieder, er verdanke England zu viel in seiner geistigen Ausbildung, um sich ihm jemals ganz fremd zu fühlen, und abseits der politischen Ebene sprächen alle seine Neigungen für England und das englische Volk; zum kompromißlosen Widersacher der englischen Herrschaft in Indien sei er fast gegen seinen Willen geworden. Unvermeidlich lösten aber kulturelle Überfremdung, politische Unterdrückung und wirtschaftliche Ausbeutung auch eine gegenteilige Reaktion auf England und Europa aus. Ablehnung und Trotz gingen dabei Hand in Hand mit einer Neubesinnung auf die Werte der eigenen Vergangenheit und deren herausfordernder Glorifizierung. Und gerade dabei leistete nun wieder der Westen eine entscheidende Hilfsstellung; denn die westliche indologische Wissenschaft war es, die die Werte der indischen Kultur neu entdeckte und groß herausstellte. Die führende Rolle, die dabei die Deutschen seit den Tagen der Romantik und bis heute gespielt haben, ist in Indiens Bewußtsein unauslöschlich eingegraben: kein indischer Botschafter überreicht sein Beglaubigungsschreiben, keine offizielle Rede wird bei deutsch-indischen Begegnungen gehalten, ohne daß ihrer als des festen Fundaments deutsch-indischer Freundschaft gedacht würde.

Selbst in den Tagen des erbittertsten Freiheitskampfes war Indien im Ganzen keineswegs anti-europäisch; die Befreiung aber hat sozusagen das letzte Hindernis beseitigt, das einer pro-westlichen Geisteshaltung noch entgegenstand. Ist es nicht bezeichnend, daß heute ernstzunehmende Kreise fordern können, man solle angesichts der Schwierigkeiten der Umstellung auf indische Sprachen das Englische als indische Sprache anerkennen und als offizielle Sprache beibehalten? Die ehrliche und rückhaltlose Freigabe Indiens

hat England nicht allein politisch und wirtschaftlich nur Nutzen gebracht; je stärker es unter englischer Knechtschaft seelisch gelitten hatte, desto größer waren nun Befriedigung und Stolz über die gleichberechtigte Partnerschaft. Es ist nicht erstaunlich, sondern nur logisch, daß kein fremdes Staatsoberhaupt in Indien mit echterem Jubel empfangen wird als das englische.

Freundschaft für den Westen, Aufgeschlossenheit für seine Kultur stehen natürlich nicht im Widerspruch zu noch erhöhtem Stolz auf das eigene Kulturerbe und verstärkten Anstrengungen zu seiner Wahrung und Mehrung. Und diese Freundschaft hat *eine* Grenze: Indien sieht sofort rot, wenn es auch nur Reste und Spuren von Kolonialismus und Imperialismus sieht oder zu sehen meint. Mit ihren Opfern wird es sich immer solidarisch fühlen und für sie eintreten. Im Falle Indochinas etwa trat für Indien die bedauerliche Tatsache, daß Ho Chi Minh Kommunist war, ganz zurück hinter der, daß er gegen französischen Kolonialismus kämpfte; und welchen Schaden das britisch-französische Suez-Unternehmen anrichtete, eine wie ungeheure Belastung es für Indiens Verhältnis zum Westen darstellte, ist kaum zu ermessen.

Auf der gleichen Ebene liegt als nur zu verständliche Folge der erlittenen Fremdherrschaft eine besondere Empfindlichkeit gegen alles, was nach Bevormundung und Überheblichkeit schmeckt, und vor allem die unbedingte Entschlossenheit, die so schwer errungene Unabhängigkeit ungeteilt und ohne jede Einschränkung zu bewahren. Das bedeutet nicht nur die Ablehnung auch der willkommensten Hilfe von auswärts, wenn daran Bedingungen geknüpft sind, die Indiens Entschlußfreiheit irgendwie beeinträchtigen könnten; sondern hier ist neben den schon vorhin genannten Gründen eine weitere nicht unwesentliche Wurzel der indischen Neutralitätspolitik, die sich weigert, sich in

das Schlepptau irgend einer anderen Macht zu begeben, gleich ob östlich oder westlich. Daß gerade der so wenig freundliche Nachbar Pakistan hier ganz anders handelt, daß er vor allem amerikanische Waffenhilfe annahm, hat seinerzeit nicht nur eine friedliche Beilegung des Kaschmir-Konflikts verhindert, sondern auch die Beziehungen Indiens zu den USA besonders belastet.

Versuchen wir, vor dem Hintergrund alles bisher Gesagten Indiens Bedeutung für die heutige Welt zu erfassen, so werden wir sie einmal darin erblicken, daß hier das zweitgrößte Volk der Erde, dem Größe und Wirtschaftspotential eine gewisse Führerrolle unter den »neutralen« Afro-Asiaten anweisen, auch wenn es sie nicht anstrebt, sich um einen friedlichen Ausgleich zwischen den streitenden Weltmächten bemüht; noch mehr und vor allem aber darin, daß Indien der große Modellfall ist, auf den sich in gespannter Erwartung die Augen vor allem der übrigen Entwicklungsländer richten. Gelingt in Indien der Aufbau mit freiheitlich-demokratischen Methoden, so ist das alle überzeugende Gegenargument gegen Lehren und Versprechungen des Kommunismus geliefert; scheitert das große indische Experiment, so bleibt nicht nur Indien, sondern auch seinen kleineren Schicksalsgenossen keine Wahl mehr als nur der Kommunismus. Zu helfen, daß das Experiment nicht scheitert, dazu sind auch wir aufgerufen.

LUDWIG ALSDORF

DIE INDOLOGIE IN BERLIN VON 1821—1945

Die Indologie ist in der Lage, den Gründer der Friedrich-Wilhelms-Universität, den vielseitigen Staatsmann und Gelehrten, auch zu den Ihren zu zählen: den Sprachforscher Wilhelm von Humboldt mußte gerade das neu entdeckte Sanskrit auf das stärkste anziehen, und er hat es sich in der Tat so gründlich angeeignet und von seiner Sanskritkenntnis einen solchen Gebrauch gemacht, daß Windischs große »Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde« ihm mit Fug und Recht ein eigenes Kapitel gewidmet hat. Den ersten Sanskrit-Unterricht gab ihm 1818 in London der junge Mainzer Franz Bopp, der seinerseits in Paris Sanskrit gelernt hatte und durch sein 1816 erschienenes Buch »Über das Conjugationssystem der Sanskrit-Sprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache« mit 25 Jahren zum Begründer der Vergleichenden Sprachwissenschaft geworden war. Es kann kaum überraschen, daß Humboldt nach seiner Rückkehr nach Berlin sofort auch Bopp dorthin zog: wesentlich auf sein Betreiben wurde der erst 30-jährige, der an keiner deutschen Universität studiert hatte und erst 1820 in Göttingen honoris causa promoviert worden war, am 1. 12. 1821 zum außerordentlichen Professor der orientalischen Literatur und allgemeinen Sprachkunde berufen. Vier Wochen später berichtet er in einem Brief an den französischen Indologen Burnouf, Wilhelm von Humboldt widme sich jetzt mit dem größten Eifer dem Sanskrit; er lese häufig mit ihm Sanskrit-Texte, was ihn in den Stand setzte, seine schnellen Forschritte zu ermessen.

So nimmt die Geschichte der Indologie in Berlin im Jahre 1821 unter dem glänzenden Doppelgestirn von Humboldt-Bopp ihren wahrhaft verheißungsvollen Anfang. Zwar hat Humboldt nie an der Universität Sanskrit gelehrt, aber er hat in einem Aufsatz zur Sanskrit-Grammatik und zwei Abhandlungen über die Bhagavadgita wertvolle Beiträge zur Sanskrit-Philologie geliefert. Berühmt und oft zitiert sind seine enthusiastischen Äußerungen, in denen er die Bhagavad-

gita »das schönste, ja vielleicht das einzige wahrhaft philosophische Gedicht« nennt, »das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben« und dem Geschick dankt, daß es ihn habe leben lassen, dies Werk noch kennen zu lernen. Noch bedeutender war das dreibändige, erst posthum erschienene Werk, in dem der Begründer der allgemeinen Sprachwissenschaft die Indologie auf das größere Indien ausweitete durch die Erschließung des altjavanischen Kawi, einer literarischen Mischsprache, deren Sanskrit-Bestandteile die indische Kolonisation Javas widerspiegeln.

Franz Bopps Bedeutung als Indogermanist wird an anderer Stelle dieses Bandes gewürdigt. Die Indologie dankt ihm die Bereitstellung unentbehrlicher Hilfsmittel für Forschung und Lehre; seine große Sanskrit-Grammatik — die erste Ausgabe von 1827 und die zweite, lateinische, von 1832 sind Wilhelm von Humboldt gewidmet — ist bis gegen Ende des Jahrhunderts das Standardwerk geblieben, seine Ausgabe des Nala-Liedes mit lateinischer Übersetzung erschloß den Text, der heute noch bevorzugte Anfängerlektüre ist und durch Rückerts Übertragung in die deutsche Literatur einging.

Die in Bopp verkörperte Personal-Union von Indologie und Indogermanistik war in den Anfängen beider Wissenschaften häufig und findet sich auch heute noch an mehreren deutschen Universitäten, so in Erlangen, Frankfurt und Halle. In Berlin bahnte sich ihre Auflösung an, als sich 1848 Albrecht Weber für Indologie habilitierte, und sie war vollzogen, als Weber 1856 eine außerordentliche und 1867 — wenige Monate vor Bopps Tod — eine ordentliche Professur erhielt, die damit gleichberechtigt neben die indogermanistische trat.

Wie kaum einer seiner Zeitgenossen verkörpert Weber das, was wir Heutigen als eine Art Heroen-Zeitalter der Indologie empfinden. Hohe philologisch-historische Begabung verband sich in ihm mit einer schlechterdings staunenswerten, fast unbegreiflichen Arbeitskraft, die er dreiundfünfzig Jahre lang ununterbrochen in den Dienst der Friedrich-Wilhelms-Universität gestellt hat. Nach nur sieben Semestern eines keineswegs etwa eng umgrenzten Studiums promoviert, habilitierte er sich nach weiteren drei Jahren, erst 24-jährig, in Berlin und ist 1901 in Berlin gestorben.

Aus einem rein quantitativen Wettbewerb aller Indologen um den Umfang ihrer Veröffentlichungen würde Albrecht Weber ziemlich sicher als Sieger hervorgehen. Aber von dieser ungeheuren Produktion

ist nichts billige Massenware, alles ist solideste Gelehrtenarbeit, auf der noch die heutige Forschung aufbaut, mag auch unvermeidlich manches heute überholt sein, mögen sich auch manche Theorien eines rastlos kombinierenden, immer auf die Aufspürung von Zusammenhängen, Beziehungen, Einflüssen gerichteten Geistes nicht bestätigt haben. Vieles, wie z. B. monumentale Erstausgaben von Texten, ist noch heute unentbehrliches Rüstzeug der Forschung. Die Zahl von Webers Akademie-Abhandlungen ist Legion; mehrere hundert Rezensionen hat er in drei Bänden »Indische Streifen« gesammelt. Außerdem schuf er sich ein eigenes Publikationsorgan, die »Indischen Studien«. Laut Titelblatt sind diese »Beiträge für die Kunde des Indischen Alterthums« »im Verein mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. Albrecht Weber«, und tatsächlich enthalten sie auch sehr wertvolle Beiträge aus fremder Feder — aber den weitaus größten Teil der von 1849—1898 erschienenen achtzehn Bände hat der »Herausgeber« allein bestritten.

Kaum ein anderer Indologe hat so viel wissenschaftliches Neuland als erster betreten und erschlossen wie Weber. Dies war eine direkte Folge des großzügigen Ausbaus der Sammlung indischer Handschriften in der Königlichen Bibliothek, durch den Berlin zum wichtigsten indologischen Zentrum Deutschlands wurde. Für seine vedischen Studien, die er 1849—59 mit der monumentalen Ausgabe des Weißen Yajurveda krönen sollte, hatte Weber noch 1847 — zwischen Promotion und Habilitation — zum Studium der Handschriften nach London gehen müssen; als Frucht zweijähriger Tätigkeit brachte er dreizehn Quartbände sorgfältiger Transkriptionen mit. Aber schon 1842 hatte die Bibliothek (die bis dahin nur 31 Sanskrit-Handschriften besessen hatte) die berühmte Sammlung gekauft, die Sir Robert Chambers 1774—1799 in Indien zusammengebracht hatte. Auf ihren Ankauf für Berlin hatte schon Humboldt 1829 gedrungen; er zerschlug sich an dem damals noch geforderten Preis von 5000 Pfund. Jetzt wurde sie für nur 1250 Pfund erworben und stellte die Berliner Bibliothek mit einem Schlag in eine Reihe mit London, Oxford und Paris. 1853 erschien Webers Katalog der Berliner Sanskrit-Handschriften, schon ein Jahr vorher die grundlegende erste überhaupt geschriebene Geschichte der indischen Literatur, die Weber selbst als »etwa eine Art Commentar« zu diesem Katalog bezeichnete. Der nächste große Markstein in der Geschichte der Berliner Sammlung

war der Erwerb mehrerer hundert Handschriften, die Georg Bühler mit Erlaubnis der indischen Regierung in den Jahren 1873—78 in Indien für Berlin aufkaufte. Überwiegend waren es Jaina-Handschriften, und Weber, der bereits in das völlig neue Gebiet der Erforschung dieser Schwester-Religion des Buddhismus die allerersten Vorstöße gemacht hatte, nutzte das neue Material zu einer ersten grundlegenden Gesamtdarstellung des Jaina-Kanons: neben drei neue Katalogbände mit überreichen Textauszügen trat eine noch heute unentbehrliche Abhandlung von 359 Seiten in zwei Bänden der »Indischen Studien« — das ganze eine wirkliche Pionierleistung, deren Schwierigkeit beim damaligen Stande unseres Wissens gar nicht überschätzt werden kann.

Seit 1892 der letzte Band von Webers Katalog erschienen war, hat die Berliner Bibliothek bis 1939 fast 4000 weitere indische Handschriften erworben; nur von den darunter befindlichen 770 Jaina-Handschriften ist 1944 ein umfangreicher Katalog von W. Schubring erschienen. Die befruchtende Wirkung dieser Handschriftenschätze auf die Arbeit nicht nur der in Berlin wirkenden Indologen kann hier aus Raumgründen nicht näher verfolgt werden.

Webers Bedeutung in der Geschichte der Indologie beruht nicht zuletzt auf seinen besonders zahlreichen und fruchtbaren persönlichen Beziehungen, die ihn zu einer zentralen Figur seiner Wissenschaft werden ließen. Von seinen Schülern sei hier nur einer genannt, der ihm an Bedeutung in nichts nachsteht: Hermann Oldenberg, der in Berlin 1875 in Klassischer Philologie promoviert hatte, habilitierte sich 1878 bei Weber für Sanskrit-Philologie und hat — seit 1881 als Extraordinarius — bis zu seiner Berufung auf das Kieler Ordinariat im Jahre 1889 in Berlin gewirkt. Sein 1881 erschienenes, 1959 in 13. Auflage von H. von Glasenapp neu herausgegebenes Buddha-Buch, einer der berühmtesten »Klassiker« der Indologie, ist in Berlin entstanden, ebenso wie die fünfbändige Edition des Vinayapiṭaka, des Kodex der buddhistischen Ordensregeln: durch diese erste Ausgabe eines Hauptstücks des buddhistischen Kanons wurde Oldenberg zu einem der Begründer der Pali-Philologie.

Im gleichen Jahr wie Oldenberg, 1889, wurde noch ein Berliner Dozent auf ein Kieler Ordinariat berufen: Paul Deussen, der sich 1881 in Berlin zwar für Philosophie habilitiert hatte, aber mit einer rein indologischen Habilitationsschrift über »Das System des

Vedanta«. Obwohl er auch in Kiel bis zu seinem Tode (1916) die Philosophie vertrat, darf heute gesagt werden, daß das von ihm Bleibende weniger die philosophische als die indologische Leistung ist. Er hat nicht nur das Studium der indischen Philosophie durch zahlreiche große Arbeiten mächtig gefördert, sondern vor allem auch — ein Fortsetzer seines Idols Schopenhauer — sie dem Bewußtsein der deutschen Philosophen und Gebildeten überhaupt energisch näher gebracht.

Nach Oldenbergs Weggang erhielt sein Extraordinariat ein Mann, der gleich ihm zu einer der markantesten Gestalten der Indologie geworden ist. Karl F. Geldner hat bis zu seiner 1907 erfolgten Berufung nach Marburg siebzehn Jahre lang in Berlin gewirkt, und als *sich 1896 sein Schüler Emil Sieg habilitiert hatte, lehrten bis 1901 in* Berlin nebeneinander drei Indologen, die Weltgeltung schon besaßen oder später erringen sollten: Weber, Geldner und Sieg. Der Letztgenannte wurde 1909 nach Kiel berufen als Nachfolger des nach Göttingen gegangenen Oldenberg, und als dieser 1920 starb, wurde Sieg auch in Göttingen sein Nachfolger.

Geldner hatte während eines kurzen Wirkens in Halle (1887—89) enge Freundschaft geschlossen mit dem dortigen Ordinarius Richard Pischel; als Ergebnis fruchtbarer Zusammenarbeit ließen die beiden zwischen 1889 und 1901 gemeinsam die drei Bände der »Vedischen Studien« erscheinen, die in der Geschichte der Veda-Forschung Epoche machten. Man wird vermuten dürfen, daß Geldner nicht ganz unschuldig daran war, daß 1902 Pischel als Webers Nachfolger nach Berlin berufen wurde: Jedenfalls war er so hoch erfreut über dessen Kommen, daß er, der Extraordinarius, es ablehnte, als Pischels Nachfolger dessen Ordinariat in Halle zu übernehmen.

Nicht ohne Einfluß auf die Wahl der Berliner Fakultät war sicher auch gewesen, daß gerade eben, im Jahre 1900, als Krönung jahrzehntelangen Studiums der mittelindischen Dialekte das wohl bedeutendste Stück von Pischels Lebenswerk erschienen war: seine große »Grammatik der Prakrit-Sprachen« — eine ungeheure Leistung, die nach 60 Jahren zwar in vielem veraltet, aber noch immer durch keine neuere Darstellung überholt ist. Der Dreiundfünfzigjährige stand also, als er nach Berlin kam, auf der Höhe des wissenschaftlichen Schaffens und Ansehens; nur sieben Jahre später ereilte ihn am 26. 12. 1908 der Tod in Madras, auf dem Weg nach Calcutta,

wohin ihn die ehrenvolle Einladung der dortigen Universität zur Abhaltung einer Vorlesungsreihe über Prakrit-Grammatik und -Literatur gerufen hatte.

Der allzukurze letzte Lebensabschnitt, der Pischel in Berlin zugemessen war, hat ihn gleichwohl noch vor eine ganz neue große Aufgabe gestellt, mit deren tatkräftiger Lösung der Berliner Indologie, und nicht nur ihr, sondern der ganzen deutschen Indologie und einer Reihe benachbarter Wissenschaften ungeahnte neue Arbeitsgebiete erschlossen, neue Wege gewiesen wurden.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts hatten überraschende Funde ältester indischer Handschriften in Chinesisch-Ostturkestan Aufsehen erregt. Die Berichte Sven Hedins über seine archaeologischen Entdeckungen hatten die Aufmerksamkeit der Wissenschaft in verstärktem Maße auf das vergessene Wüstenland im Herzen Zentralasiens gelenkt, das in vergangenen Jahrhunderten als indische Kulturkolonie, als ein Durchgangsland, durch das indischer Buddhismus, indische, hellenistische und iranische Kunst- und Kultur-Elemente nach China, chinesische Seide und andere chinesische Kulturgüter nach dem Westen gelangten, eine weltgeschichtliche Vermittlerrolle gespielt hatte. 1901 berichtete der englische Indologe und Archaeologe Sir Aurel Stein auf dem Hamburger Orientalisten-Kongreß über die großartigen Ergebnisse seiner im Auftrage der Indischen Regierung unternommenen Reise nach dem Südwesten Ostturkestans. Sein Bericht gab den Ausschlag für den Entschluß, nun auch eine deutsche Expedition nach Ostturkestan zu entsenden. Als Pischel im Frühjahr 1902 sein Amt in Berlin antrat, rüstete diese Expedition, geplant und geführt von dem verdienten Leiter der Indischen Abteilung des Berliner Museums für Völkerkunde, Albert Grünwedel, zum Aufbruch. Nach dem von ihr gewählten Arbeitsgebiet, der Turfan-Oase im Nordosten des Landes, sind auch die später noch folgenden drei Reisen »Turfan-Expeditionen« genannt worden, obgleich sie auch an vielen anderen Orten arbeiteten und die letzte Turfan selbst gar nicht berührt hat.

Im Juli 1903 kehrten Grünwedel und sein Begleiter Dr. Huth aus Turfan zurück. Am 5. 5. 1904 legte Pischel der Akademie in Bruchstücken von Holz-Blockdrucken die ersten Fragmente des in Indien verloren gegangenen Sanskrit-Kanons der Buddhisten vor, dessen einstige Existenz zwar angenommen worden, aber nun erst durch

Pischel bewiesen war. 1904 und 1908 konnten er und der am Museum tätige Dr. Stönner weitere Fragmente veröffentlichen.

Grünwedel hatte nicht nur Handschriften und Blockdrucke mitgebracht, sondern vor allem auch Wandgemälde. Nur die deutsche Expedition hatte einen Techniker mitgenommen, der es verstand, diese von den Wänden der Tempel- und Klosterruinen und -Höhlen abzulösen, ein Beispiel, das dann später auch bei anderen Nationen Schule gemacht hat. Theodor Bartus hat auch an allen folgenden Expeditionen teilgenommen, und nicht zuletzt seinem Geschick und Eifer dankt Berlin jene einzigartige Sammlung turkestanischer Malerei, die auch nach beklagenswerter Dezimierung durch den Bombenkrieg in ihrer Neuaufstellung in Dahlem zu den wertvollsten Museumsschätzen Berlins gehört: in der Abfolge ihrer Stile vom fast rein hellenistischen über stärker indisierende und bis zu ostasiatischen ein sprechendes Zeugnis für früher ungeahnte Kulturströme zwischen West und Ost.

So reich waren Grünwedels Ergebnisse, so sehr wiesen seine Erfahrungen auf noch viel größere Möglichkeiten, daß unverzüglich eine neue Expedition beschlossen wurde. Ihre Entsendung und Organisierung war in erster Linie Pischel zu danken, der an die Spitze eines eigens gebildeten »Turfan-Kommitees« trat. Ende 1904 zog Albert v. Le Coq zur zweiten Expedition hinaus, Ende 1905 folgte ihm Grünwedel zu der von beiden gemeinsam unternommenen dritten, im Januar 1907 traf Le Coq, im Juni des gleichen Jahres Grünwedel wieder in Berlin ein.

Die Ausbeute dieses Doppelunternehmens übertraf die der ersten Expedition rein mengenmäßig etwa um das Vierzehnfache. Die geborgenen Handschriftenschätze enthielten Texte in 17 verschiedenen Sprachen und 24 verschiedenen Schriften. Besonders reichen Gewinn hatte daran die Iranistik, der mehrere verschollene mitteliranische Literatursprachen neu geschenkt wurden. Aber auch die Turkologie fand unerwartet reiches neues Material an alt- und mitteltürkischen Texten. Eine besondere Überraschung war buddhistische Literatur in einer bis dahin ganz unbekannten indogermanischen Sprache, dem Tocharischen. Seine Entdeckung und Erschließung war die glänzende Leistung zweier Berliner Indologen: des schon genannten Emil Sieg und des langjährigen Angestellten und später Beamten an der Akademie der Wissenschaften Wilhelm Siegling, den kurz nach seiner

Promotion noch Pischel zur Sichtung der 1907 nach Berlin gelangten turkestanischen Handschriften herangezogen hatte. Von der räumlichen Trennung nach Siegs Weggang von Berlin unbeeinflußt, dauerte die gemeinsame Arbeit der beiden am Tocharischen, mit nur kurzer Unterbrechung durch den ersten Weltkrieg, fast vierzig Jahre lang bis zu Sieglings Tod im Jahre 1946. Wer einmal persönlich Zeuge dieser Zusammenarbeit sein durfte, empfing unvergeßliche Eindrücke von zwei merkwürdig gegensätzlichen, aber gerade dadurch sich ideal ergänzenden Forscherpersönlichkeiten: Sieg temperamentvoll vorwärtsdrängend, kühn und zuversichtlich, bereit auch zu wagemutigen Hypothesen; Siegling stets skeptisch, fast überkritisch, grundsätzlich allen Ergebnissen zunächst mißtrauend. Als Begründer der tocharischen Philologie werden Sieg und Siegling stets zusammen genannt werden. Was Siegling daneben als Ordner und Umschreiber auch der indischen Fragmente, als bester Kenner der Turfan-Handschriften überhaupt geleistet hat, ist der Öffentlichkeit kaum bekannt geworden.

An der Einbringung der wissenschaftlichen Ernte aus den Expeditionen von 1904—07 hat Pischel nicht mehr teilnehmen dürfen; um so eifriger und erfolgreicher widmete sich ihr sein Nachfolger Lüders, der ihm auch als Vorsitzender des Turfan-Kommittees folgte und 1912 einer neuen, vierten Expedition die Wege ebnete; daß er dabei den Kaiser durch ein Immediatgesuch bewog, die Hälfte der Kosten aus seinem allerhöchsten Dispositionsfonds zur Verfügung zu stellen, trug ihm eine offizielle Rüge des vorgesetzten Ministers ein. Sie dürfte ihn — wie uns Nachfahren — mehr belustigt als bekümmert haben, vor allem als auch diese, von Le Coq geführte Expedition nach außerordentlich erfolgreicher Arbeit mit reichster Ausbeute zurückgekehrt war; die letzten Kisten des Expeditionsgutes überschritten wenige Tage vor dem Ausbruch des Weltkrieges die russisch-deutsche Grenze.

Heinrich Lüders, auf den Pischel selbst noch vor seiner Abreise nach Indien wie in einer Vorahnung seines nahen Todes die Fakultät als auf einen möglichen Nachfolger aufmerksam gemacht hatte, war in Göttingen Schüler des großen Grammatikers und Epigraphikers Kielhorn gewesen, hatte bei diesem promoviert und nach einer kurzen Zwischenzeit in Oxford sich habilitiert. 1903 nach Rostock berufen und 1908 nach Kiel, folgte der Vierzigjährige von dort nach nur

einem Semester dem Ruf in die Hauptstadt. Die 33 Jahre seines Berliner Wirkens sind eine einzige glänzende Rechtfertigung der von der Fakultät getroffenen Wahl.

Lüders war vielleicht der letzte Vertreter seiner Wissenschaft, den man nur als Indologen schlechthin bezeichnen kann. Sind wir Heutigen alle mehr oder minder Spezialisten eines oder allenfalls zweier der zahlreichen Fächer geworden, in die eine stürmisch fortschreitende Ausweitung von Forschungsgebiet und Wissensstoff die Indologie aufzulösen droht, so wäre es bei ihm unmöglich, *einen* Schwerpunkt seiner Arbeit zu nennen oder ihn als Vertreter einer bestimmten Fachrichtung zu kennzeichnen. Er war zweifellos einer der größten Meister der vedischen Philologie — auf die Vedaforschung als zentrales Anliegen der Indologie hat er immer nachdrücklich hingewiesen —, ebenso aber, als Schüler Kielhorns, die unbestritten größte Autorität auf dem schwierigen Felde der Inschriften und der Paläographie; einer der besten Kenner des großen Epos, des Mahābhārata — dem seine Habilitationsschrift gegolten hatte —, konnte er zwar den gewaltigen Plan einer kritischen Textausgabe auf der Basis internationaler Zusammenarbeit der Akademien infolge des ersten Weltkrieges nicht weiter verfolgen, hatte aber die Genugtuung, ihn von seinem indischen Schüler Sukthankar aufgegriffen und unter seiner Beratung in Indien erfolgreich ins Werk gesetzt zu sehen. Die buddhistische Literatur in Pali und Sanskrit war eines seiner wichtigsten und mit besonders großem Erfolg bestellten Arbeitsfelder; das unerschöpflich reiche alte Korpus der buddhistischen Erzählungen, das Jataka, darf ein Schwerpunkt seiner Arbeit genannt werden. Dabei legte er besonderen Wert darauf, neben den Texten auch die Denkmäler sprechen zu lassen und führte, wahrscheinlich als einziger seiner Fachkollegen, auch seine Hörer in die indische Archäologie ein; seine letzte größere Veröffentlichung zu Lebzeiten handelte von den berühmten Reliefs des Stupas von Bharhut und trug den bezeichnenden Titel »Bharhut und die buddhistische Literatur«. Daß er daneben und mit Selbstverständlichkeit auch über das gesamte Handwerkszeug des Sprachwissenschaftlers verfügte und es meisterhaft zu handhaben wußte, zeigt eine Anzahl rein wortkundlicher und etymologischer Aufsätze; und bei den Sprachaufnahmen an Kriegsgefangenen, die er zusammen mit seinem indogermanistischen Kollegen und Freund Wilhelm Schulze durchführte, hat er seine Tätigkeit auch auf das

Neuindische ausgedehnt. Es gab kaum ein Gebiet, das er nicht, wenn sich die Gelegenheit oder Notwendigkeit dazu ergab — und besonders die vielseitigen Turfantexte stellten ihn vor die verschiedenartigsten Aufgaben — ohne Bedenken betreten und auf dem er sich dann nicht mit immer gleicher Sicherheit bewegt hätte.

Was ihn dazu befähigte, war die große Meisterschaft des Philologen, als der er vor allem vor dem Auge dessen steht, der sein Werk überschaut und den Vorzug hatte, seinen Unterricht zu empfangen. Er war, wie es die Widmung der ihm zum 70. Geburtstag dargebrachten Auswahl seiner kleinen Schriften formulierte, gewillt, »die Normen der Philologie auf unsere breit gelagerte Wissenschaft anzuwenden und dort heimisch zu machen«, und »nicht von ungefähr« trägt der inhaltlich noch mehr als äußerlich gewichtige Band den Titel »Philologica Indica«. In besonderem Maße besaß Lüders, was er selbst als die wichtigste Eigenschaft eines Philologen zu bezeichnen liebte: das Gefühl für das Wahrscheinliche. Es wurde geübt in Verbindung mit einer Methode, die keine Kompromisse kannte und sich in ihrer Konsequenz keine Erleichterungen gestattete.

Die Erschließung und Herausgabe der Turfan-Handschriften — sie ist selbst heute noch keineswegs abgeschlossen — stellte Lüders selbst wie seine Schüler vor eine kaum übersehbare Fülle lohnendster Aufgaben. Unschätzbare Helferin dabei wurde die Lebensgefährtin, die schon der junge Göttinger Privatdozent in täglich zweistündigem Privatissimum ins Sanskrit eingeführt hatte. Nicht leicht wird man eine Parallele dazu finden, daß eine Fakultät, so wie es die Rostocker tat, der Gattin eines ihrer Mitglieder für Leistungen in seinem Fache die Ehrendoktorwürde verleiht. Dr. h. c. Else Lüders hat sich in der Geschichte der Berliner Indologie einen unübersehbaren Platz gesichert. Ihr kenntnisreicher Scharfsinn, ihre Geduld und Fingerfertigkeit ermöglichte die Ordnung und Zusammensetzung zahlloser oft winziger Handschriftenbruchstücke, aus denen dann so aufsehenerregende Entdeckungen erwuchsen wie schon 1911 die der Dramen des buddhistischen Klassikers Aśvaghoṣa und anderer unbekannter Dichter, die die Geschichte des indischen Dramas nach rückwärts um zwei Jahrhunderte verlängerten. Das nach außen sichtbarste dauernde Denkmal der wissenschaftlichen Gemeinschaft des Ehepaares ist der in der Diederichs'schen Sammlung erschienene Band der »Buddhistischen Märchen«, deren Prosatext von Else, deren

Verseinlagen von Heinrich Lüders gereimt übersetzt sind, welch letzter auch die ausgezeichnete literargeschichtliche Einleitung beisteuerte. Die Arbeit an den Turfanfragmenten hat Else Lüders auch nach dem Tode ihres Mannes im Jahre 1943, nach der von ihm nicht mehr erlebten Zerstörung der Charlottenburger Wohnung, als angestellte Mitarbeiterin der Akademie fortgesetzt, bis wenige Wochen vor dem Ende des Krieges auch ihrem Leben ein Ziel gesetzt wurde. Wer sie gekannt, betrauert eine Frau von seltenen Gaben, die echte Gelehrsamkeit mit warmer Menschlichkeit und Herzensgüte vereinte und zugleich als Dame der Welt ein Haus führte, in dem die geistige Elite Berlins — als einer der besten Freunde Max Planck — ein und aus ging.

Denn mag das Fach der Indologie manchen als entlegen oder gar abseitig gelten — sein Berliner Vertreter Lüders war jedenfalls nicht der Mann, der fern der Welt unbeachtet an seinem Schreibtisch gesessen hätte. Er stand in dem reichen geistigen Leben der Reichshauptstadt an sichtbarer Stelle. Der Akademie, die ihn sogleich nach seinem Kommen als Jüngsten in ihre Reihen rief, hat er lange Jahre als einer der vier Ständigen Sekretare gedient; die Friedensklasse des Ordens Pour le mérite wählte ihn zu ihrem Vizekanzler. Das Rektorat der Universität fiel ihm 1931/32 zu; die Energie und Unparteilichkeit, mit der er es in der politischen Hochspannung des turbulenten Jahres führte, würde genügt haben, ihn den Nationalsozialisten mißliebig zu machen, auch wenn dies nicht seine entschiedenen politischen Ansichten ohnehin getan hätten. So vollzog sich seine Emeritierung im Sommer 1935 in wenig schöner Form, und er hat danach nicht mehr an der Universität gelesen. Seine letzte Amtshandlung, schon als Entpflichteter, war die Teilnahme am Habilitationskolloquium des Schreibers dieser Zeilen.

Aber indem die neuen Machthaber ihm das Wirken an der Universität unmöglich machten, stifteten sie ungewollt ein Gutes: in bis dahin nie möglichem Maße konnte der noch in vollster Schaffenskraft Stehende sich jetzt konzentrieren auf die großen Unternehmen, die schon allzu lange auf Vollendung warteten. Was er bis dahin veröffentlicht hatte, war zahlreich und vielseitig, und vor allem wog jede Abhandlung, wog jeder einzelne Aufsatz schwer; dennoch konnte rein äußerlich betrachtet das Gesamtvolumen der Produktion, gemessen an der anderer großer Indologen, bescheiden scheinen. Aber

Freunde und Schüler wußten oder ahnten, was unvollendet in seinen Schubladen lag. Seit fast 30 Jahren arbeitete er an einem Buche, das von einer Monographie über den vedischen Gott Varuṇa ihm unter den Händen zu einem dreibändigen Werk angeschwollen war, geeignet, die vedische Philologie, die Erforschung des Rigveda, des ältesten Denkmals indischer Kultur und indogermanischer Sprache, auf ganz neue Grundlagen zu stellen; schon weit gediehen war die Krönung seiner jahrzehntelangen epigraphischen Arbeiten, ein im Auftrage der indischen Regierung geschriebener neuer Band des Corpus Inscriptionum Indicarum; und fast fertig war die weitaus umfangreichste und bedeutsamste seiner Turfan-Arbeiten: das philologische Meisterwerk einer aus Bruchstücken von über hundert zentralasiatischen Handschriften hergestellten Textausgabe des Udānavarga, der Sanskritversion der berühmten buddhistischen Spruchsammlung Dhammapada, mit einer Einleitung, die — in Wirklichkeit ein umfangreiches eigenes Buch — alles zusammenfaßte, was er über die verwickelten Probleme des buddhistischen Sanskrit, des Pali und der Sprache des nicht erhaltenen buddhistischen Urkanons erarbeitet hatte.

In die beiden zuerst genannten Werke erhielten jetzt Freunde und Schüler einen fesselnden Einblick, denen er sein Heim zu einem — mit Unterbrechungen selbst im Kriege bis kurz vor seinem Tode fortgeführten — Kränzchen öffnete. In Nachmittagstunden, die wohl jeder Teilnehmer unter die Höhepunkte seines wissenschaftlichen Lebens rechnet, wurden vierzehntägig abwechselnd in gemeinsamer Interpretation der Textstellen Teile des Varuṇa-Werkes durchgesprochen und an Hand der Abklatsche die oft fast unleserlichen und auch sprachlich äußerst schwierigen Inschriften entziffert. Alles fand sich dazu ein, was an Indologen und Iranisten dauernd oder auch nur vorübergehend in Berlin weilte; auch der Amtsnachfolger nahm zeitweise teil.

Bernhard Breloer, dessen Berufung Lüders' Intentionen entsprochen hatte, kam aus der Bonner Schule des großen Altmeisters Hermann Jacobi. Doktor nicht nur der Philosophie, sondern auch beider Rechte, war er Spezialist für indische Rechtsliteratur und besonders für die schwierigen altindischen Handbücher der Verwaltung, Staatskunst und Politik. Im Zusammenhang damit beschäftigten ihn die griechischen Nachrichten über Indien, besonders die Alexanderhistoriker; zwei größere Arbeiten über den Alexanderzug, teilweise auf Feld-

forschung in Indien beruhend, stießen allerdings bei den Althistorikern auf Widerspruch. Im Ganzen hat Breloer in den kurzen vier Berliner Jahren, bis er als Offizier ins Feld zog, kaum Gelegenheit zu voller wissenschaftlicher Entfaltung gefunden. Es kann und soll hier nicht verschwiegen werden, daß er seinen aktiven Einsatz für das neue Regime (das ihn als Neuberufenen sofort zum Dekan der Fakultät machte) so weit getrieben hat, von ihm abhängige Fachgenossen und Schüler unter politischen Druck zu setzen, so daß mehrere ihm auf eine andere Universität oder in ein anderes Fach auswichen. Er hat bitter gesühnt: nach Kriegsende ist er im Lazarett von Tiflis den Folgen der Unterernährung erlegen. —

Die Hoffnung der Kränzchenteilnehmer, die großen Werke oder doch eines von ihnen noch durch Lüders selbst vollendet zu sehen, wurde durch seinen Tod am 7. Mai 1943 zunichte. Die Manuskripte und Materialien wanderten in den Stahlschrank der Akademie und bei der Verschärfung des Bombenkrieges in das Salzbergwerk Wintershall. Dort wurden sie nach dem Ende des Krieges durch Plünderer auf das schwerste verstümmelt. Wertvollstes, so der Text des Udānavarga mit dem kritischen Apparat, große Teile des »Varuṇa« und des Inschriftenbandes, sind unwiderbringlich verloren; dennoch konnte das Allerwichtigste gerettet oder aus Vorarbeiten und Notizen ergänzt und rekonstruiert und inzwischen veröffentlicht werden. Es sind Standardwerke der Indologie, die die Forschung auf lange hinaus kräftig befruchten werden.

Ein großer Forscher und Universitätslehrer wirkt nicht nur durch seine Werke nach; er lebt und wirkt ebenso sehr in seinen Schülern weiter. Wenn von irgend einem, so darf dies von Lüders gesagt werden. Von seinen zahlreichen Schülern sind fünf auf indologische Ordinariate gelangt, von denen vier sich bei ihm habilitiert hatten. Seit 1907 an der Bibliothek tätig war Walther Schubring, ein Schüler des großen Jaina-Pioniers Ernst Leumann in Straßburg. 1917 habilitierte er sich und wurde so in Berlin der Fortsetzer von Webers Jaina-Tradition. Nach seiner Berufung nach Hamburg (1920) folgte ihm an der Bibliothek Lüders' alter Schüler Johannes Nobel, der sich 1921 habilitierte, 1927 zum Extraordinarius ernannt und 1928 nach Marburg als Nachfolger Geldners berufen wurde. An der Bibliothek nahm seine Stelle Günther Weibgen ein — unter dem Zwang der Verhältnisse zu früh; denn die von ihm vorbildlich erfüllten Pflichten seines Amtes ließen

ihn nicht mehr zu Promotion und Habilitation gelangen. Was er zum großen Nutzen aller Indologen in Berlin bis zu seinem Tode im Kriege gewirkt hat, bleibt unvergessen. Ebenso wie Nobel schon bei Lüders promoviert hatte Ernst Waldschmidt, der sich 1930 habilitierte; schon vorher war er Kustos am Museum für Völkerkunde geworden und wirkte als solcher bis zu seiner Berufung nach Göttingen im Jahre 1935. Sein Nachfolger am Museum wurde Fritz Gelpke, bis zuletzt ein eifriger Teilnehmer am Kränzchen. Die nächste Habilitation war die schon erwähnte des Berichterstatters, der, 1938 nach Münster umhabilitiert und 1944/45 an der kurzlebigen Auslandswissenschaftlichen Fakultät in Berlin tätig, 1950 Nachfolger Schubrings in Hamburg wurde. Bei Lüders promovieren, aber nicht mehr sich habilitieren konnte Helmut Hoffmann, der heute als Ordinarius in München wirkt.

Wenn die Friedrich-Wilhelms-Universität immer den Ehrgeiz hatte, in jedem der an ihr gelehrten Fächer in Deutschland führend zu sein, so wird man rückblickend sagen dürfen, daß für das Fach der Indologie dieser Anspruch erfolgreich verwirklicht worden ist. Die Geschichte der Indologie in Berlin ist eines der weniger bekannten Ruhmesblätter der Berliner Universität, das an ihrem Ehrentage aufzuschlagen nicht versäumt werden durfte.

Indologie.

Shahidullah, M.: Les Chants Mystiques de Kāṇha et de Saraha. Les Dohā-Koṣa (en apabhraṃśa, avec les versions tibétaines) et les Caryā (en vieux-bengali) avec introduction, vocabulaires et notes édités et traduits. Paris: Adrien-Maisonneuve 1928. (XII, 234 S.) gr. 8°. = Textes pour l'étude du Bouddhisme tardif. Bespr. v. L. Alsdorf, Berlin.

Die in dieser Pariser Dissertation vorgelegten Texte sind schon seit einer Reihe von Jahren veröffentlicht. Haraprasād Śāstrī hat vor 13 Jahren in dem Sammelband „Hājār basharer purāṇa Bāngālā bhāṣāy Bauddha gān o dohā" sowohl die nepalesischen Hss. der beiden Dohākoṣas mit den Sanskritkommentaren als auch die altbengalische Liedersammlung Caryācaryaviniścaya abgedruckt, der die von Sh. bearbeiteten Caryās entnommen sind. 28 Strophen Sarahas und Kāṇhas begegnen auch als Zitate im Subhāṣitasaṃgraha, und C. Bendall hat bei seiner Ausgabe dieses Textes (Le Muséon 1903/04) eine Bearbeitung versucht; einige weitere stehen im Kommentar zum Caryācaryaviniścaya. Aber obwohl inzwischen Jacobi (Sanatkumāracarita S. XXVIIf.) auf die hervorragende sprachliche Wichtigkeit dieser Texte, der vorläufig einzigen Proben des östlichen Apabhraṃśa, hingewiesen und sie kurz charakterisiert hatte, hat sich bis jetzt niemand weiter damit beschäftigt, woran wohl zumeist der geradezu trostlos zerrüttete Zustand der Überlieferung die Schuld trug. Sh. hat nun das dankenswerte, aber ebenso kühne wie mühsame und schwierige Wagnis unternommen, die so sehr verderbten Texte wiederherzustellen und die reiche sachliche und sprachliche Ausbeute für die Wissenschaft zu bergen. Als wichtigstes Hilfsmittel

— neben der Metrik und paläographischen Erwägungen — stehen ihm dabei zur Seite fünf tibetische Übersetzungen, drei vom Dohākoṣa des Kāṇha, zwei von dem Sarahas. Das hat nun zwar den großen Vorteil, daß damit der Übersetzung und sachlichen Deutung eine von dem so unsicheren und schwierigen Ap.-Text unabhängige, selbständige Grundlage gegeben ist. Wie weit sich diese aber mit dem Ap.-Original wirklich deckt, welches Maß von Autorität man bei der Rekonstruktion und Übersetzung des Ap.-Textes dem tibetischen zuerkennen darf oder muß, ist eine Frage, die ich als Nichtkenner des Tibetischen nicht beurteilen kann und über die sich Sh. leider nirgends äußert; doch erklärt er einige Male im Kommentar die tibetische Übersetzung für irrig oder abweichend, und mit gelegentlichen Mißverständnissen oder Fehlübersetzungen wird jedenfalls zu rechnen sein.

Nach einer von Jules Bloch beigesteuerten Vorrede[1] äußert sich Sh. zunächst einleitend über seine Quellen, Hilfsmittel und Methoden und bespricht einige orthographische und paläographische Besonderheiten seiner Texte. Dann behandelt Kap. I „Les idées Réligieuses des Dohākoṣa". Verf. erklärt zunächst ausführlich die merkwürdige, als „*sandhyā bhāṣā*" bekannte zwei- und dreideutige Terminologie der hier vorliegenden yogisch-tantristischen Spätform des Buddhismus, die das sachliche Verständnis dieser Texte so sehr erschwert; dann gibt er eine kurze Darstellung des Systems und versucht es in System und Geschichte des Buddhismus einzugliedern und die Zeit seiner Entstehung und Blüte zu bestimmen. Kap. II trägt mit großer Gründlichkeit alles zusammen, was sich an Nachrichten zur Identifizierung und Datierung sowie über Leben und Werke der beiden Autoren ermitteln ließ; es ergibt sich als Zeit Kāṇhas etwa 700, Sarahas etwa 1000 n. Chr.

So interessant und wichtig die in diesen beiden Kapiteln erörterten Dinge an sich sind, die Hauptbedeutung der Texte liegt doch wohl auf sprachlichem Gebiete; es sei mir daher im folgenden gestattet, mich auf dieses allein zu beschränken und dabei gleich die Kernfrage aufzurollen: ist dem Verf. seine Rekonstruktion der Texte tatsächlich soweit geglückt, daß wir in seiner darauf aufgebauten Grammatik (Kap. III) ein zuverlässiges Abbild der Sprache erblicken dürfen? Das sicherste und einfachste Mittel zur Nachprüfung dieser Frage gibt die Metrik an die Hand; auch Sh. ist sich ja ihres hohen Wertes als Hilfsmittel zur Herstellung der Texte bewußt (vgl. S. 5 Anm.) und hat demgemäß in Kap. IV Prosodie und Metrik der beiden Dohākoṣas ausführlich dargestellt. Leider glaube ich jedoch feststellen zu müssen, daß er nicht nur bei einer Anzahl von Strophen das Metrum falsch bestimmt hat, sondern auch sonst des öfteren von verkehrten Voraussetzungen zu unrichtigen Ergebnissen gelangt ist.

Sh. gibt dankenswerterweise von jeder Strophe zuerst die Überlieferung, wie sie bei Haraprasād Śāstrī steht, dann die tibetische Übersetzung und schließlich seine Rekonstruktion; die im Subhāṣitasaṃgraha und dem Kommentar zum Caryācaryaviniścaya zitierten Strophen werden außerdem in ihrer dortigen Gestalt in Anmerkungen aufgeführt. Es fehlen also von den zur Herstellung des Textes benutzten Quellen nur die Skt.-Kommentare, doch gibt Sh. gelegentlich Auszüge daraus in den „Notes", die einen sachlichen und sprachlichen Kommentar zu seiner Interpretation und Emendation darstellen. In seinen Rekonstruktionen, so bewundernswert der darauf verwendete Fleiß und Scharfsinn auch vielfach ist, schießt Verf. aber doch gelegentlich übers Ziel hinaus: wenn er zwei oder drei überlieferte Textworte zu ganzen Strophen ergänzt (S[1] 26, 28, 30) oder gar eine überhaupt nicht überlieferte Strophe vollkommen neu dichtet (S. 29), so kann ein solcher Versuch vielleicht interessant sein, aber jedenfalls keinen praktischen Wert mehr besitzen.

In metrischer Hinsicht muß nun zunächst ein Mangel der Umschrift sehr bedauert werden: die Quantität von e und o ist bis auf wenige Ausnahmen, die auslautender Nasalvokale, durchweg unbezeichnet, d. h. auslautender Nasal ist durchgehend mit ˜ bezeichnet, was nur bei metrischer Kürze berechtigt ist, während dort, wo das Metrum (weit häufiger als Verf. S. 57/8 annimmt) eine Länge fordert, ṃ zu schreiben wäre. Es läßt sich nun zwar aus den prosodischen Bemerkungen S. 57ff. oft feststellen, wie der Verf. messen will, trotzdem bleibt aber die genaue metrische Gestaltung mancher Strophen sehr vieldeutig und unübersichtlich.

In den Strophen K 2, 3, S 50, 52 sieht Sh. das Metrum Soraṭṭhā, die durch Vertauschung der geraden Pādas mit den ungeraden entstehende Umkehrung der Dohā (b, a / d, c); er übersieht dabei, daß diese Strophen nur am Ende reimen, während bei der Soraṭṭhā die Umkehrung auch darin durchgeführt ist, daß der Reim an der alten Stelle bleibt, also jetzt in die Mitte fällt[2]. In der Tat ist keine der vier Strophen eine Soraṭṭhā.

1) In ihr wird der *Sahaja*, der Zentralbegriff der von diesen Texten repräsentierten Sahajiya-Form des Mahāyāna, in Abs. 2 als „l'union sexuelle" verstanden, was eine grobe Verkennung der Tatsachen darstellt.

1) Im folgenden wird Saraha stets S, Kāṇha K abgekürzt.

2) Prākṛta-Pingala I 170 schreibt Reim in der Mitte und am Ende vor, in der Hindi-Metrik gilt Reim nur in der Mitte als Regel (Kellog, Grammar of the Hindí Language, S. 575).

Von K 2 läßt sich die 2. Zeile als Dohā ohne weiteres skandieren, als Soraṭṭhā nur bei Annahme des sehr unregelmäßigen b-Pāda-Ausganges –⏑⏑⏑ statt ⏖–⏑. Z. 1 lautet bei Sh.:

āgama-bea-purāṇĕ paṃḍittā (überliefert °*ttă*) *māṇa bahaṃti*.

Darin soll *paṃḍittā* = *paṇḍitāḥ* sein. Wer nur einiges Gefühl für den Rhythmus der Dohā hat, wird hier ohne weiteres lesen: *paṇḍia māṇa bahanti* und erhält so einen ganz normalen b-Pāda; dadurch wird gleichzeitig die sprachlich völlig unmögliche Unform *paṃḍittā* beseitigt, die S. 40 als Fall ungewöhnlichen Lautwandels aufgeführt ist, und es kommt das *ă* der Überlieferung zu seinem Recht, so daß auch S. 38 im Paradigma *paṃḍittā* als Beleg für nom. plur. auf -ā zu streichen ist. — Freilich fehlen nun am Schluß des 1. Pāda 2 Moren, wenn man *purāṇĕ*, eine, wenn man °*ṇĕ* liest. Da aber hier doch offenbar ein Plural erfordert wird, braucht man nur *purāṇĕsu* oder °*ṇĕhĭ* zu lesen, um einen korrekten a-Pāda, allerdings mit trochäischem Ausgang, zu erhalten.

Die drei anderen Strophen sind weder Soraṭṭhā, noch Dohā, sondern **Vastuvadanaka**. Das Schema dieses Metrums, das Sh. trotz mindestens 13-maligen Vorkommens in seinen Texten überhaupt nicht entdeckt hat, ist: 6 + 4 + ⏑⏖⏑ / 4 + 6; den Schluß bildet fast immer ein Daktylus[1]. Nach diesem Metrum läßt sich S 50 ohne weiteres skandieren, wenn man in der 2. Zeile statt Sh.s *maï* das *māï* der Überlieferung einsetzt; Sh. muß außerdem in der 1. Zeile *pariṭṭhao* als ⏑⏑⏑⏑ messen, während es so die normale Messung behalten kann und also auf S. 59 aus den Fällen nicht Position machender Doppelkonsonanz zu streichen ist.

Von K 3 ist die 2. Zeile in Ordnung, sobald man (nach dem *śuddha* des Skt.-Kommentars) *suddha* statt *suha* liest; danach zu streichen S. 40 (Abs. 2 Schluß) die „unregelmäßige Lautentwicklung" *śuddha suha*. Z. 1 liest Sh.: *bohi-cia raa-bhūsia akkhohehī siṭhṭhao*. Hier ist b völlig korrekt. In a soll *bohi-cia* (auch nach dem Skt.-Komm.) = *bodhi-citta* sein; hier liegt dieselbe, nur umgekehrte Akṣara-Verwechslung (*a/tta*) vor wie oben bei *paṇḍitta* statt *paṇḍia*, somit zu lesen: *bŏhi-citta*. Trotzdem fehlen am Schluß noch 2 Moren, die ich nicht sicher zu ergänzen weiß (*bŏhi-citta raa-bhūsi*⏖⏑).

Von Sλ 52 ist Z. 1 in Ordnung, wenn man statt Sh.s *jai* das *jāi* (Skt.-Komm. *yāti*!) der Überlieferung einsetzt. Z. 2 lautet bei Sh.:

Bamha Biṭhṭhu teloa saala saha jahī ṇilīnao.

Überliefert ist aber:

Bamha Biṭhṭhu tahiṃ ta loa sahajahi ṇilīnao.

Hier ist offenbar die Rekonstruktion falsch. Nach dem Skt.-Komm. (*yasmin sthāne anye ca Brahma-Viṣṇu-Maheśvarādini tasmin sakalaḷokā līnāḥ*) könnte man — mit allem Vorbehalt[2] — etwa vermuten:

Bamha Biṭṭhu tahī ‹.*n*›*ta*[3], *lŏa saala jahī nilīṇaŏ*.

Wenden wir uns nunmehr zu der Strophe, der die beiden Sammlungen ihren Namen verdanken, der **Dohā**[4]. Verf. behandelt ihren Bau und ihre Gesetze auf S. 60—62 und stellt dabei folgende vier „*particularités de nos textes*" fest: 1. Zäsur nach der 14. More statt nach der 13.; 2. Amphibrachys im 4-zeitigen Gaṇa; 3. Trochäus als Ausgang der ungeraden Pādas; 4. Schluß der geraden Pādas auf 2 Kürzen (statt ⏖–⏑). Von diesen Unregelmäßigkeiten ist Nr. 3 als möglich zuzugeben. Nr. 4 ist nicht genau formuliert. Von den Strophen, die Sh. als Belege nennt, enden K 7[1] und 10 nicht auf 2, sondern auf 3 bezw. 5 Kürzen (⏖ ⏑⏑⏑), d. h. es ist nur die sonst stets bewahrte letzte Länge aufgelöst, was sehr ungewöhnlich ist, aber doch als möglich gelten kann. Die anderen Strophen aber enden auf Daktylus, und das läuft jedem Dohā-Rhythmus schnurstracks zuwider. Überblickt man weiter die von Sh. zu den einzelnen péculiarités gegebenen Belege (zu 3 führt er leider keine an), so ergibt sich, daß sie sich nicht einzeln verteilen, sondern bei einer Reihe von Strophen sich häufen; 5 Strophen können nur unter gleichzeitiger Annahme von 3 Unregelmäßigkeiten als Dohā skandiert werden! Will man das gelten lassen, so dürfte es allerdings wenig Strophen von ungefähr der nötigen Länge geben, die man nicht zur Not auch als Dohā lesen könnte. Nach Weglassung der schon besprochenen Str. K 7 und 10 kommen nach Sh. vor die Unregelmäßigkeiten Nr.

1 bei S 7, 8, 9, 48, 109a. K 5b, 12b,
2 „ 7, 8, 9, 48, 83, 94b, 98a, 4b, 6, 8, 11, 12, 27b
4 „ 7, 8, 9, 48, 54, 83, 94 4 6, 8, 12, 14, 27

Von diesen Strophen sind zunächst alle mit 3 Unregelmäßigkeiten Vastuvadanaka. Sλ 7, 8 und 9 sind so wie sie dastehen als solches vollkommen regelmäßig. — In Sλ 48 ist zu messen *jabbeṃ, tabbeṃ*; dann ist die 1. Z. richtig. Die 2.

tabbeṃ samarasa sahajĕ bajjii / ṇaü sudda ṇa bamhaṇa

hat am Ende des 1. Pāda 1 More zuviel; ich lasse dahingestellt, ob *bajji* oder *bajii* zu lesen oder wie sonst zu emendieren ist. — Von K 12 lautet die 1. Z. bei Sh.:

sahaja ekku para atthi tahī phuḍa Kāṇhu parijāṇai,

was er übersetzt: „L'Inné est unique. Kāṇha le sait clairement . . .". Der Anfang wäre genauer wiederzugeben mit „Der Sahaja allein ist das Höchste"; der zweite Satz ist richtig, aber erst dann, wenn man statt des ganz sinnlosen *tahī* (= *tatra*!) *taṃ hi* liest (d. h. im Original war der Bindu ein Akṣara zu spät gesetzt); damit wird der 1. Pāda korrektes Vastuv., was Z. 2 schon so ist, wie sie dasteht. Im 2. Pāda der 1. Z. muß entweder Kanhu als ⏑⏑ gemessen oder *parijāṇai* in *vijāṇai* geändert werden.

---

1) Näheres über die Gestaltung des Metrums s. in meinem „Kumārapālapratibodha" S. 74f.

2) Hier und im folgenden begnüge ich mich zunächst damit, lediglich das Metrum richtigzustellen, und lasse die Frage, ob der Text sonst richtig und richtig übersetzt ist, im allgemeinen offen.

3) Vielleicht *hunti*? Oder statt *saala jahī* zu lesen *sahajahī*?

4) Über die Dohā unterrichtet am besten Jacobi, Sanatkumāracarita S. 24f.

1) K 7 lautet bei Sh.:

pañca mahābhūtā bīa laï śāmaggiĕ jaïa
kaḍhina pūhabi a jala adda tĕa huabaha saṃjaïa.

(Überl. *mahābhūtā, kaṭhina, aba tea gaṃtabaha*; *huabaha* aber durch Skt.-Komm. gesichert.) Mit allem Vorbehalt versuche ich, auch diese Strophe als Vastuvadanaka herzustellen:

panca mahābhuya bīa lai‹*a*› / *sāmaggi pajāia,*
kaḍhina puhabi, jala adda, tĕa / huabaha saṃjāia.

bīa laia steht so an derselben Stelle der vorhergehenden Str.; °*jāia* ist ungewöhnlich, muß aber als „regelmäßiges" part. prät. zu *jāyai* für möglich gelten — wenn man nicht °*jāai* lesen will. Habe ich recht, so verschwinden folgende Unregelmäßigkeiten: *pūhabi* = *pṛthivī*, °*jāia* = *jāta*, *tea* (*tejas*) = ⏑⏑, und im Paradigma S. 38 (und ebenso S. 41 Abs. 2) ist der nom. plur. *sāmaggiĕ* („spéciale pour notre langue", S. 41 Abs. 2) zu streichen, der zum normalen nom. sing. auf *-ī* wird, während *bhūtā* in *bhuya* zu ändern ist.

Vastuvadanaka sind ferner die Strophen K 4, 6, 8 und 14.

In K 4 ist zu lesen: *panka* statt *pāka* (dies also zu streichen Prosodie S. 58), *abadhūī* st. °*i*, überliefertes *haṃkāra* st. °*ro*. Dann sind der 1., 3., 4. Pāda in Ordnung. Der 2.: *mūla bajja bhābiaï* ist von Sh. restituiert aus: *kia mūla bijja bhābiā*. Offenbar ist beides falsch, doch weiß ich die inhaltlich schwierige Strophe nicht überzeugend herzustellen.

In K 6 ist überliefertes *kusumia* gegen Sh.s °*miaü* wieder einzusetzen, *rūeṃ* zu messen und *jinghai* st. °*ī*[1] zu lesen; im 1. Pāda fehlt eine More, die aber leicht zu ergänzen ist; so ergibt sich das korrekte Vastuv.:

ĕvaṃkāra⟨u⟩ bīa laia / kusumia arabindaĕ
mahuara-rūeṃ suraa-bīra / jinghai maarandaĕ.

Von K 8 sind der 2., 3., 4. Pāda in Ordnung; im 3. ist *uatti* normal als ∪—∪, nicht mit Sh. als ∪∪ zu messen (danach *uātti* zu streichen Prosodie S. 59, wo mit einem der Druckfehler, an denen das Buch so überreich ist, *natti* steht), *ehu* = *ĕhu*. Der 1. Pāda wird richtig, wenn man statt *suhabāsĕ* (Skt.-Komm. *sukhāvāsa*) *sukkha*° oder *suddha*° liest; ob so oder wie sonst zu emendieren ist, lasse ich dahingestellt.

K 14 ist richtig bis auf zwei Lücken, die ich vermutungsweise so ausfülle:

bara-giri-kandara guhira, jag⟨a⟩u / tahĭ saala bi tuṭṭai,
bimala salila ⟨pari⟩sŏsa jāi, / kāl'aggi paiṭṭhai.

Wirklich Dohā ist dagegen S₁ 54 ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie Verf. ohne rechtes Gefühl für den Rhythmus des Verses und die natürlichen Gesetze der Sprache durch rein mechanisches Morenzählen unter freigebiger Annahme metrischer Lizenzen den Forderungen des Metrums zu genügen glaubt. Er liest in Z. 1:

are putta! tatta bicitta rasa kahaṇa ṇa sakaï bātthu.

Der Versschluß ∪∪ besteht darin, daß *batthu* (= *vastu*) als ∪∪ zu messen ist; in Wirklichkeit ist bis auf den Anfang alles ganz klar und zu lesen:

∪∪ ∪∪ *tatta bicitta-rasa / kahaṇa ṇa sakkai batthu*

(wiederum *bātthu* zu streichen Prosodie S. 59); nun fehlen am Anfang noch 4 Moren, die sich aus *are putta* nicht gewinnen lassen. Da aber auch die beiden vorhergehenden Strophen mit diesen Worten anfangen, dürften sie überhaupt von dorther eingeschleppt sein, und am Anfang von 54 stand vermutlich etwas ganz anderes. — In Z. 2 fehlt übrigens auf alle Fälle noch 1 More; man muß entweder *jaga⟨u⟩* (vgl. oben bei K 14) oder *uppajjai* statt *ubajjai* lesen.

S₁ 94 übersetzt Sh. so: „Les sens, les éléments, les *āyatana*, les organes des sens, le changement des objets sont l'eau (du mirage). Par les dohā toujours nouvelles rien ne reste caché". Damit sind die ungeraden Pādas richtig wiedergegeben, ohne daß dadurch ihre textliche Korrektheit im einzelnen behauptet werden soll. Die geraden, auf die es in unserm Zusammenhang allein ankommt, sind überliefert in der Form: ... *bisaabiārua pahua*, ... *na kahabi kippi goppa*. Sh. liest: ... *bisaa-biāru apa hua*, ... *na kahabi kimpi goppia*. Zu dem sonderbaren *apa hua* = „sont l'eau" hat ihn eine erklärende Zwischenbemerkung des Skt.-Kommentars (die tibetische Übersetzung fehlt für diese Strophe) veranlaßt (*teṣu sarvathā marīcijālavad viśvam udaka-sajñā pratīyate*), die er in den Text hineinbringen zu müssen glaubte. Jedoch ganz abgesehen davon zeigt schon das Fehlen des Reimes die Unmöglichkeit seiner Rekonstruktion. Der Reim ist aber herzustellen, indem man (nach *gupta* des Skt.-Komm.) liest *pahutta / gutta*; bei *pahutta* (= *prabhūta*) liegt die schon zweimal beobachtete Verwechslung *a/tta* vor. Damit ist der 2. Pāda in Ordnung: *bisaa-biār[u]a pahutta* „die zahlreichen *viṣaya-vikāras*"; im 4. fehlt noch eine More; ob man etwa lesen soll: na kahabi kiṃci bi gutta, oder wie sonst zu emendieren ist, lasse ich dahingestellt. Jedenfalls kann aber von einem Ausgang der geraden Pādas auf ∪∪ und von ∪—∪ im 4-zeitigen Gaṇa auch in dieser Strophe nicht die Rede sein.

S₁ 109a lautet bei Sh.: *a-daa citta taruara pharāu tihuanĕ bitthāra* (überl. *advaa, tarū*°). „Que l'arbre excellent qui est l'esprit sans dualité s'étende dans la triade des mondes." Das Wort, das die Zäsur hinter die 14. More rückt, *pharāu*, wird im Glossar mit *sphārita* erklärt; hat Verf. dabei etwa an die Hindi-Kausativbildung gedacht? Im Apabhraṃśa ist diese Form jedenfalls unmöglich, und Sh.s eigene Übersetzung weist ja hin auf die Änderung in *pharāu* = *spharatu*, wodurch der 1. Pāda normal wird; freilich fehlt nun im 2. eine More. Ich möchte keinen Ergänzungsvorschlag machen, da vielleicht die Überlieferung noch auf eine ganz andere Herstellung des 1. Pāda weist, bei der die Zäsur vor *pharau* fiele; aber auch dann bliebe *pharāu* zu lesen, und Zäsur nach der 14. More läge erst recht nicht vor.

Damit sind von den (einzeln gerechnet, ohne K 10) 62 *péculariiés*, die Sh. angibt, bereits 51 beseitigt. Man wird daher annehmen dürfen, daß auch die restlichen Fälle nur durch irrige Rekonstruktion und vor allem den Zustand der Überlieferung in den Text gekommen sind, auch wenn es mir im Augenblick nicht möglich ist, sie zu erklären und zu beseitigen. Es ist auch bei derartiger Überlieferung gar nicht zu erwarten, daß die Rechnung glatt aufgeht; die Rekonstruktion dieser Texte ist in Wirklichkeit oft schwieriger und problematischer, als es nach Sh.s glatter Herstellung und Übersetzung scheinen könnte.

Ähnlich, aber doch anders als bei der Dohā, liegen die Dinge bei dem Metrum, das Sh. für insgesamt 43 Str. angibt, dem Pādākulaka. S. 63 sagt er darüber: „Selon Hemacandra (Chand. III, 70) et le Piṅgala Chandaḥ Sūtra (IV, 47) le schéma est: ∪∪∪∪ ∪∪∪∪ ∪∪∪∪ ∪∪∪∪ ∪∪∪∪ ∪∪∪∪ ∪∪∪∪ ∪∪∪∪ = 16 (quater). Mais selon le *Prākṛta Piṅgala* (p. 223, 224) 16 mores sans aucune règle suffisent", und nach dieser letzten Angabe hat sich Sh. gerichtet, wie auch aus seiner Bemerkung S. 62 unten hervorgeht: „... tandis que le *pādākulaka* a 16 mores pour chaque vers sans aucun arrangement en *gaṇa*." Nun ist die Annahme eines nur durch die Anzahl von 16, im übrigen völlig willkürlich angeordneten Moren charakterisierten Metrums schon an sich ganz unglaubhaft; sie wird noch unwahrscheinlicher, wenn man bedenkt, daß es — von anderen minder wichtigen abgesehen — daneben bereits zwei sehr häufige, wohl charakterisierte und unterschiedene Metren von 16 Moren gibt, nämlich Paddhaḍikā und Aḍillā. Es erscheint daher unumgänglich, zunächst einmal die Frage zu klären, was das Pādākulaka eigentlich ist und wie es sich gegen Paddhaḍikā und Aḍillā abgrenzen läßt.

Durch untereinander und mit dem uns vorliegenden Tatbestand übereinstimmendes Zeugnis der Metriker scharf und unzweideutig charakterisiert ist zunächst die Paddhaḍikā[1]; ihr Schluß auf ∪—∪∪∪

1) So Komm. zu Caryācaryaviniścaya; bei Haraprasād Śāstrī steht °*ghaa*.

1) Es sei gestattet, an dieser Stelle nachzutragen, daß Hemacandras maßgebliche Definition der Paddhaḍikā bisher übersehen worden ist. Jacobis Bemerkung Bhavisattakaha S. 48* „Hemacandra lehrt nur, daß der Pāda aus vier vierzeitigen Gaṇas be-

und die Zulassung von ⏑·⏒⏑ im 2. der vier 4-zeitigen Gaṇas heben sie deutlich von allen andern Metren ab, so daß sie im folgenden beiseite bleiben kann.

Was sagen die Metriker vom **Pādākulaka**? Piṅgalachandaḥsūtra IV, 42—46 werden fünf Metra beschrieben, durch Mischung von deren Pādas nach IV, 47 das „*pādākulakam*" entsteht. Den fünf Metren, für die Gaṇaeinteilung nicht angegeben wird[1], ist gemeinsam, daß am Schluß eine Länge stehen muß, nach dem Kommentar außerdem Fortwirken eines früheren Verbotes, wonach keine gerade More mit der folgenden kontrahiert werden darf; danach richten sich auch sämtliche Beispielstrophen. Das von Sh. angegebene Schema ist also für P.ch.s richtig bis auf den Schluß, wo nur Länge stehen darf. Für Hemacandra trifft es auch noch in andern Punkten nicht zu. Hem. lehrt denselben Aufbau des Pādākulaka wie P.ch.s in zumeist wörtlich gleichen Sūtren. Im ersten Sūtra (Chand. III, 65) gibt er aber Einteilung in vier 4-zeitige Gaṇas an, und außerdem beachtet er nicht das oben erwähnte Verbot; in den genauen Angaben über die mögliche Gestalt jedes einzelnen Gaṇa, die er bei jedem Metrum macht, gibt er mehrfach für den 2. oder 3. Gaṇa ⏑–⏑ an. Damit ist er sicher im Unrecht und es sieht ganz so aus, als seien seine Einzelheiten und die Beispiele — in denen ⏑–⏑ im 2. Gaṇa (zufällig?) nicht, wohl aber im 3. vorkommt — eine rein theoretische eigene Ausspinnung der alten Sūtren unter Unkenntnis der erwähnten Verbotsfortwirkung. — Als gemeinsames Charakteristikum bleibt also vor allem die schließende Länge.

Für die **Aḍillā** lehrt der Prākṛta Piṅgala nur Ausschließung des Amphibrachys und als Schluß zwei Kürzen; Hem. gibt das Schema 6 + 4 + 4 + 2, wobei tatsächlich (vgl. Bhavisattakaha S. 47*) der 6-zeitige Gaṇa ⏒⏑–⏑, der erste (nicht aber der zweite) 4-zeitige ⏑–⏑ sein kann; über die Schlußmoren sagt er nichts, doch sind sie in seinen Beispielen immer Kürzen.

In der Hindi-Metrik werden nach Kellogg (A Grammar of the Hindī Language, 2. Aufl., S. 578) unsere beiden Metren so unterschieden:

Aḍillā: 8 + 8[1], kein Amphibrachys, Schluß immer Daktylus.

Pādākulaka: 6 + 4 + 4 + 2, Schluß meist, aber „not invariably", Spondeus.

Hem.s Aḍillā wird also hier Pādākulaka genannt. Die Hindi-Aḍillā dagegen stimmt überein mit der des Prākṛta Piṅgala; es stimmt weiter das Hindi-Pādākulaka ganz genau nicht zur Theorie, wohl aber zur Praxis des Pādākulaka im Prākṛta Piṅgala: wie immer man die Angabe (Pr. P. I 104) „*lahu guru ekka ṇimma ṇahi jēhā*" auffassen oder erklären will, die Definitions- wie die folgende Beispielstrophe richten sich zweifellos nach dem Schema 6 + 4 + 4 + 2 (mit den oben bei Hem.s Aḍillā angegebenen Besonderheiten); am Schluß des Pādas steht sechsmal Spondeus, zweimal Anapäst, er schließt also immer mit einer Länge. Somit liegt in Pr. P. und der Hindi-Metrik eine gemeinsame Tradition vor, nach der sich Aḍillā und Pādākulaka durch den Schluß und andere Gaṇaeinteilung voneinander unterscheiden.

Dazu stimmt aber durchaus nicht die Praxis der uns bekannten Apabhraṃśa-Texte. In der Bhavisattakaha werden Pādas mit schließendem Daktylus und Spondeus promiscue im selben Kaḍavaka gebraucht, und das Auftreten der Einteilung 6 + 4 + 4 + 2 (die dann angenommen werden muß, wenn als 1. Gaṇa ⏓⏑·⏒⏑, als 2. ⏑·⏒⏑ erscheint) ist so wenig an spondeischen Auslaut gebunden wie an daktylischen. Die beiden Metra gehen also einfach durcheinander und lassen sich nicht scheiden, was vielleicht auch das Durcheinander in den Angaben der Metriker erklärt. Es ist müßig zu erörtern, ob man dieses Mischprodukt nun Aḍillā oder Pādākulaka nennen soll, jedenfalls aber unberechtigt, Jacobi vorzuwerfen, er habe Pādākulaka, Vadanaka und Alillaha durcheinandergeworfen (Sh. S. 64 unten); das tun die Texte selber.

In Sh.s Texten liegen die Dinge genau so wie in der Bhavisattakaha, mit dem einzigen Unterschied, daß spondeischer Ausgang[3] hier häufiger ist als dort. Neben Strophen mit nur daktylisch endenden Pādas, die Sh. Aḍillā nennt, und neben häufigen Strophen mit nur spondeisch schließenden Zeilen stehen eine ganze Reihe gemischter, bei denen die 1./2. Zeile spondeisch, die 3./4. daktylisch ausgehen oder umgekehrt; und bei beiden Ausgängen kann die Einteilung 6 + 4 + 4 + 2 nötig werden, die man, da sie ja auf alle Fälle paßt, am einfachsten allgemein zugrunde legt.

Es ist nach dem bei der Dohā Ausgeführten klar, daß Sh.s irrige Annahme unbeschränkter metrischer Willkür innerhalb der Anzahl von 16 Moren ihn bei der Herstellung des Textes vielfach in die Irre führen mußte; am meisten natürlich da, wo er ergänzt[2]. Aber auch sonst ist die Gestaltung des Textes im einzelnen vielfach zu berichtigen, worauf jedoch hier weiter einzugehen der Raum verbietet.

Nur einen Fall möchte ich noch erwähnen, wo eine einzeln überlieferte klare Dohā-Zeile zu zwei

---

stehe", fußt auf Chand. VI 29, wo allerdings nur steht: „*cīḥ paddhaḍikā*." Die in Hem.s (Jacobi s. Zt. noch unzugänglichem) Kommentar dazu gegebene Beispielstrophe enthält einmal im 2. Gaṇa Amphibrachys, der in der Paddhaḍikā erlaubt, aber in der Aḍillā verboten, zweimal im 4. Gaṇa Daktylus, der umgekehrt in der Aḍillā die Regel, in der Paddhaḍikā unmöglich ist und einmal im 3. Gaṇa das in beiden Strophen verbotene ⏑.⏑⏑⏑; diese Stelle ist für uns also überhaupt unbrauchbar. Hem. weist dann aber selbst hin auf seine „*prāk*" gegebene Definition der „**Paddhati**". Diese steht Chand. III 73 (also unter den Sanskrit-Metren) und lautet: „*cīr, naūje jo, jo lir vānte 'nuprāse paddhatiḥ,*" d. h. „4×4, in den ungeraden (Gaṇas) kein ⏑–⏑, am gereimten Ende ⏑⏒⏑"; genauer kann die uns bekannte Paddhaḍikā nicht beschrieben werden. — Im Kommentar bemerkt Hem. noch: „... *paddhatiḥ paddhaṭikēty anye,*" und gibt als Beispiele erst eine eigene, dann eine Strophe von Dhanapāla, beide in Sanskrit, und schließlich folgt mit der Bemerkung „*apabhraṃśe cāsyā bhūyasā prayogo*" noch eine Strophe in Apabhraṃśa.

1) Der Ausdruck „*dvir vasavo*" (42) ist, wie es auch der Kommentar faßt, lediglich Umschreibung für „16". — Die Einzelheiten der fünf Metra lese man im P.ch.s oder bei Weber, Indische Studien VIII nach.

1) Vielleicht nur ein Mißverständnis; vgl. vorige Anm.

2) Dem trochäischer gleichwertig ist, da nach Theorie und Praxis der Metriker auslautende Kürze als Länge gerechnet werden kann (*vānte g vakraḥ* Hem. Chand. I, 5).

3) Vgl. S. 2, 1; 13, 1; 69, 2. — Daß Verf. sich auch über die Gesetze der von ihm Aḍillā genannten Strophen nicht ganz klar war, zeigen die zwei von ihm gedichteten Zeilen S. 23, 3/4, die beide auf ⏑.⏑⏑⏑ ausgehen; so darf aber nur die Paddhaḍikā enden.

nicht reimenden Pādākulaka-Pādas ergänzt ist, von denen beide verbotene Ausgänge (⏑ . ⏑ ⏑ ⏑ und ⏑ — ⏑) zeigen. Sk 33 ist überliefert:

ehu se parama-mahāsuha rahia kahimpi ṇa jāi.

Sh. macht daraus:

ehu se parama-mahāsuha rahia
[Sarahē kahiaü] kahimpi ṇa jāi

und übersetzt: „Ici il y a le suprême grand bonheur, il ne se trouve pas ailleurs, dit Saraha." *rahia* soll nach dem Glossar = *sthita* sein. Nimmt man es im gewöhnlichen Sinne und macht aus *mahāsuha* den davon abhängigen Instrumental (etwa °*hahi*), so ergibt sich die korrekte Dohā-Z.:

ĕhu sĕ parama-mahā-suhahi / rahia kahimpi ṇa jāi.

Zu ihrer Interpretation müßte man die ganze Strophe kennen, die auch schon dem tibetischen Übersetzer nicht mehr vorlag; was er aus der einzelnen Zeile etwa gemacht hat, braucht für uns nicht verbindlich zu sein.

Wie man sieht, zeigen bei genauerer Prüfung Prosodie und Metrik dieser Texte ein viel bekannteres und gewohnteres Gesicht als es nach Sh.s Darstellung zunächst den Anschein hat. Dasselbe gilt von der Grammatik. Sh. hat offenbar vielfach gewaltsam die tibetische Übersetzung oder den Kommentar in den Text hineingelesen und alles Sonderbare und Abnorme, was sich dabei ergab, als Tatsache konstatiert, statt sich zunächst an die bisher bekannte Norm gebunden zu halten und Neues nur mit Vorsicht anzuerkennen, wo sichere Fälle dazu nötigen. Schon die metrische Richtigstellung führte zur Beseitigung oder Änderung auch vieler grammatischer Einzelheiten. Vollständige Nachprüfung der Texte würde zweifellos noch weit einschneidendere Veränderungen im Bilde dieses Dialektes hervorbringen; und wenn es überhaupt möglich wäre, den Text überall einwandfrei herzustellen und zu interpretieren, so würde sicherlich die größere Hälfte alles dessen daraus verschwinden, was jetzt in Sh.s Grammatik so ungewöhnlich und fremdartig anmutet. Es sei gestattet, wenigstens einen Beleg hierfür noch anzuführen.

Sh. lehrt S. 38 einen nom. acc. sing. der A-Deklination auf -ĕ und gibt dafür S. 41 drei akkusativische Belege: *bhārĕ* S. 4, *kesĕ* S. 6 und *saccĕ* (hier *sacce* gedruckt, im Text aber °*ĕ*) S. 35. In allen drei Fällen ergibt richtige Konstruktion ganz normale Instrumentale auf -eṃ.

Sk 35, 3 steht: *bara-guru-baaṇĕ pattijjaha saccĕ* (lies °*eṃ*). Das heißt natürlich nicht: „Croyez à la vérité selon la parole du meilleur des maîtres", sondern: „Glaubet durch das wahrhaftige Wort ... (*vacanena satyena*)", oder, wenn man lokativische Verwendung des instr. *saccem* annehmen will: „Glaubet an das wahrhaftige Wort ..."

In den beiden andern Fällen beruht Sh.s Irrtum darauf, daß er die beiden Strophen in mehrere selbständige Sätze zerlegt, während sie in Wirklichkeit nur je einen Satz bilden. Sk 4 lautet bei ihm: „*aïriehĭ uddhūlia chārĕ / sīsasu bāhiya e jaḍa-bhārĕ. / gharahī baisī dībā jālī / konehī baisi ghaṇḍā cālī.*" „Les maîtres (brahmaniques) se barbouillent avec des cendres et portent sur la tête le fardeau des cheveux tressés. Assis dans leur maison, ils allument la lampe; assis dans un coin, ils agitent la clochette." Ich lese: *uddhūlia-chāreṃ, bāhiyaeṃ, bhāreṃ, kōṇĕhĭ baisī* (°*sī* überliefert) und übersetze: „Mit ihrer aufgestreuten Asche, mit dem auf dem Kopf getragenen Flechtenklumpen sitzen die *ācāryas* im Hause und zünden die Lampe an, sitzen in den Ecken und schwingen die Glocke". — Selbst wenn man übrigens Z. 2 als selbständigen Satz fassen wollte, könnte bei der passivischen Konstruktion *bhāreṃ* unmöglich, wie S. 41 behauptet, acc., sondern nur nom. sein.

Sk 6 bietet Sh. in folgender Form: „*dīhaṇakkha je malinĕ besĕ / ṇaggala hŏia upāṭṭia kesĕ. / khabaṇĕhi jāna biḍambiya besĕ / appaṇu bāhia mokkha uesĕ.*" (Statt ĕ ist überall eṃ zu lesen.) „Les moines Jaïnas aux longs ongles, aux vêtements sales s'épilent, étant nus; ils parodient le véhicule (de l'idéal) par (leur) apparence et se trompent eux-mêmes en cherchant le salut."

Hier ist in Z. 1 *nakkha* = *nakha* (übrigens in der Gramm. nicht erwähnt) ein Seitenstück zu dem oben erwähnten *paṇḍittā*; das überlieferte *dīkṣaṇakhajje* ist — bis auf den Anfang — wieder einzusetzen und zu lesen: *dīha-ṇakh'ajjeṃ* (= °*ādyena*). In Z. 2 kann das lautlich schon an sich unmögliche *upāṭṭia* nicht, wie das Glossar behauptet, ein absol. *utpāṭya* wiederspiegeln, sondern es muß ein — mit *keseṃ* zu verbindendes — part. prät. darin stecken; zu lesen ist: *upāḍia-keseṃ. jāṇa* Z. 3 dürfte nicht = *yāna*, sondern imp. präs. *jāṇĭhi* sein. In Z. 4 endlich ist *uĕsa* nicht = *uddeśa* (danach zu berichtigen Gramm. S. 40, Abs. 2), sondern Kontraktion aus *uaesa* = *upadeśa*. Hiernach übersetze ich: „Erkenne, daß die kṣapaṇas mit ihren langen Nägeln usw., mit schmutzigem Gewande, sich nackt machend, mit ihren ausgerissenen Haaren, durch ihren lächerlichen Aufzug (nur) sich selbst peinigen unter dem Vorwand der Erlösung".

Wie man sieht, bleibt auch an den metrisch einwandfreien Strophen noch manches zu tun[1]; doch scheint mir sehr zweifelhaft, ob es mit dem jetzt vorliegenden Material selbst dem ausdauerndsten Scharfsinn gelingen würde, überall Ordnung zu schaffen. Betrachtet man vollends das orthographische Gewand der Texte, die zahllosen Sanskritismen, das Durcheinander von *n* und *ṇ*, die Unsicherheit in Nasalierung und Vokalquantitäten usw. — Dinge, die im vorstehenden zunächst einmal ganz beiseite gelassen wurden —, so muß es fast ausgeschlossen erscheinen, sie in einer Form wiederherzustellen, die man mit einiger Sicherheit als die richtige und ursprüngliche bezeichnen könnte.

Das Hauptverdienst von Sh.s Buch erblicke ich in der Heranziehung und Veröffentlichung der tibetischen Texte. Daneben hat Verf. selbstverständlich auch zur Herstellung und Erklärung der Ap.-Texte vieles Wertvolle und Wichtige beigetragen, aber freilich nichts, was unbesehen übernommen werden könnte, und als abschließend kann seine Bearbeitung leider nicht gelten; hoffen wir, daß eine solche in nicht zu ferner Zukunft einmal durch neu hinzukommendes Material ermöglicht wird.

---

1) So enthält gleich Sk 1, 1 einen Schnitzer, indem der zu dem instr. pl. *bamhaṇehī* gehörende instr. pl. *jāṇantahī* in *jāṇanta* (Gramm. S. 43, Abs. 4 ausdrücklich als nom. pl. erklärt) und *hi* zerrissen wird.

Jain, Hiralal, M. A., LL.B.: Karakaṇḍa Cariu of Muni Kanakāmara. Critically edited with Introduction, Translation, Glossary, Indices, Notes and Appendices. Karanja (Berar, India): Karanja Jaina Publication Society 1934. (284 S.) gr. 8° = Ambādās Chaware Digambara Jaina Granthamālā or Karanja Jaina Series, Vol. IV. Rs. 6 —. Bespr. von L. Alsdorf, Hamburg.

Keinem Manne ist seit den Pionierarbeiten Jacobis die Apabhraṃśa-Forschung zu so großem Danke verpflichtet wie Hiralal Jain, Professor am King Edward's College in Amraoti (Berar). Die glückliche Verbindung unersetzlichen traditionellen Wissens eines Digambara Jaina mit westlicher Schulung an der Allahabader Universität befähigt ihn zum Vermittler jener ungeahnten Handschriftenschätze, die in bisher selbst ihrer Existenz nach unbekannten Digambara-Bibliotheken schlummern — dem Europäer noch überhaupt nicht, und selbst dem Jaina nur nach Überwindung tief wurzelnden Mißtrauens und hartnäckiger Vorurteile zugänglich. Ausschließlich Jains Verdienst ist die Erschließung der unerhört reichen Tempelbibliotheken von Karanja, und auf ähnliche Überraschungen, wie sie uns sein 1925 veröffentlichter Katalog dieser Sammlungen[1] bot, dürfen wir, wie ich mündlichen Mitteilungen entnehme, in Zukunft aus Jaipur und Amber rechnen. In Karanja hat er es nicht nur verstanden, die Bedenken seiner Glaubensgenossen gegen die Bekanntgabe ihrer Schätze zu zerstreuen, sondern auch unter ihnen Mäzene zu finden, die nach dem bei den Śvetāmbaras schon so lange und häufig, bei den Digambaras noch so selten gegebenen Beispiel die Mittel zur Publikation bereitstellen. Rücksichten auf diese Gönner bestimmten Jain, gleich zwei parallele Serien von Apabhraṃśa-Texten zu eröffnen, die „Karanja Jaina Series" und die „Devendrakīrti Jaina Series". Als erster Band der Kar. J.S. erschien 1931 das von P. L. Vaidya herausgegebene Jasaharacariu des Puṣpadanta (bespr. v. Schubring OLZ 1933, S. 577). Die weiteren Bände dieser und der bisher einzige der andern Reihe sind sämtlich Jains eigenem Fleiß und Eifer zu danken. Als Band 2 und 3 der Kar. J.S. erschienen zunächst 1932 und 1933 zwei kleinere Werke, Dohākoṣas von 222 bzw. 224 Strophen: „Sāvayadhammadohā", eine Darstellung der Laienvorschriften (*śrāvakadharma*), verfaßt — wie in der Einleitung ausführlich nachgewiesen — in der 1. Hälfte des 10. Jahrhunderts von Devasena, und „Pāhuḍa Dohā of Rāmasiṃha Muni, an Apabhraṃśa work on Jaina mysticism"[2]. Noch 1933 folgte als Bd. 1 der Devendrakīrti J.S. Puṣpadantas Ṇāyakumāracariu, eine Ap.-Bearbeitung des interessanten und bei den Digambaras sehr beliebten, aber wie es scheint nur ihnen eigentümlichen und in Europa bisher unbekannten Märchenromans von Nāgakumāra.

1) In Rai Bahadur Hiralals „Catalogue of Sanskrit and Prakrit MSS in the Central Provinces and Berar", Nagpur 1926.

2) Von besonderem Interesse ist es, daß vier Strophen dieses (ungefähr um die Jahrtausendwende verfaßten) Werkes in fast identischer oder sehr ähnlicher Form unter den von Hemacandra in seiner Grammatik zitierten Ap.-Dohās wiederkehren.

Sämtliche genannten Texte sind herausgegeben auf Grund mehrerer (bis zu 9) in den Einleitungen exakt beschriebener Hss., aus denen reichlich Lesarten gegeben werden, und enthalten ausführliche literarisch-sachlich-sprachliche Einleitungen, vollständige Glossare mit ausgewählten Stellennachweisen, und erklärende Anmerkungen am Schluß. Bei den beiden Dohākoṣas hat sich Jain für alles dies — wohl hauptsächlich mit Rücksicht auf seine Glaubensgenossen — der Hindi bedient und auch Übersetzungen in diese Sprache beigefügt. Das Ṇāyakumāracariu ist englisch geschrieben und auf eine Übersetzung ist verzichtet, doch wird sie ersetzt durch eine englische Inhaltsangabe in der Einleitung und englische Überschriften über jedem Kaḍavaka des Textes.

Die Texte selbst sind, vor allem auch dank Jains traditionsbegründeter[1] praktischer Sprachkenntnis und seiner großen Vertrautheit mit der alten wie neuen Literatur seines Glaubens, stets gut lesbar und zeugen von kritischer Verwertung des handschriftlichen Materials. Daß wir im Einzelnen manches zu verbessern finden und mit der — im Ap. ja stets so problematischen — Orthographie (z. B. den Nasalierungen) vielleicht nicht immer ganz einverstanden sind, mindert nicht ihren Wert und ihre Brauchbarkeit für die wissenschaftliche Erforschung der so interessanten Sprache.

Wenn wir daher auch diese oder jene Theorie Jains uns nicht zu eigen machen können, die für indische Leser bestimmten grammatischen Abrisse uns wenig bieten und die metrischen Darlegungen z. T. verbesserungsbedürftig sein mögen, so dürfte doch das Gesagte genügen, um zu zeigen, daß Jains Textausgaben sich zu ihrem Vorteil sehr wesentlich von dem Durchschnitt der zahlreichen Jaina-Serien unterscheiden, und daß wir ihm nicht nur für die Veröffentlichung, sondern auch für die bequeme Erschließung der Texte zu großem Dank verpflichtet sind.

Das letztere gilt in besonderem Maße von Jains letztem Buche, dem Karakaṇḍacariu, das so vollständig wie möglich zu machen er ersichtlich keine Mühe gescheut hat. Die — auszugsweise auch in Hindi wiedergegebene — Einleitung beschreibt die fünf benutzten Hss., bietet eine Inhaltsangabe des Textes, bespricht kurz die darin enthaltenen Schalterzählungen und die Karakaṇḍu-Geschichte selbst, zu der alle erreichbaren Parallelfassungen nachgewiesen werden, und versucht dann das Datum Kanakāmaras zu bestimmen. Die sehr gründliche Untersuchung gelangt zu keinem ganz sicheren Resultat, doch ist unser Text jedenfalls nach 965, und wahrscheinlich gerade ein Jahrhundert später verfaßt. Auf den letzten Abschnitt der Einleitung, über die Höhlen von Terapur, wird gleich noch zurückzukommen sein. — Der Text weist wieder die bequem orientierenden englischen Kaḍavaka-Überschriften auf; trotzdem folgt noch eine vollständige englische Übersetzung. Außer Glossar und Notes erhalten wir endlich noch einen Index of Personal und einen Index of Geographical Names with Notes.

Das Karakaṇḍacariu ist nun aus mehreren Gründen von ganz besonderem Interesse. Zunächst einmal ist es ja, mit Jains Worten auf dem Titelblatt, „An Apabhraṃśa work on the life of Karakaṇḍu, recognized as a saint or pratyeka-buddha by the Jainas as well as the Bauddhas". Die beiden wichtigsten der bisher bekannten Fassungen der Geschichte, die buddhistische im Kumbhakāra-Jātaka und die Śvet.-Version in Devendras Uttarādhyayanaṭīkā, hat Jain in Text und Übersetzung als Appendices abgedruckt. In Kanakāmaras Werk lernen wir die erste Digambara-Bearbeitung des Stoffes kennen, zu der Jain noch acht Parallelen nachweist. Eine davon ist eine Skt.-Übersetzung unseres Textes, drei sind bisher nur aus Erwähnungen bekannt. Die übrigen stimmen inhaltlich mit Kanakāmaras Werk überein; insbesondere enthalten — nach brieflicher Mitteilung Jains — alle die gleich zu besprechende Geschichte der Höhlen von Terapur.

In der durch diese Fassungen vertretenen Digambara-Version ist die Karakaṇḍu-Geschichte zu einem typischen Märchenroman ausgestaltet, von dem nur die erste Hälfte leidliche Übereinstimmung mit der Śvet.-Fassung aufweist. Der dann folgende Eroberungszug Kar.s nach dem Süden dagegen ist den Śvet.s ganz fremd. Auf ihm gelangt Kar. nach Terāpura. Dort findet er einen von einem Vidyādhara bewachten Höhlentempel, in dem er ein unter wunderbaren Umständen von ihm ausgegrabenes Pārśva-Bild aufstellt und eine verstopfte Quelle öffnet. Darauf erzählt ihm der Hüter der Höhle die Geschichte ihrer Herstellung durch zwei vom Vijayārdha geflüchtete Vidyādhara-Brüder und die gleichfalls mit Vidyādharas verknüpfte wunderbare Geschichte der von ihm ausgegrabenen Pārśva-Statue. Schließlich veranlaßt er Kar., noch zwei weitere Höhlen aushauen zu lassen.

Diese Höhlen nun existieren wirklich. Terāpura ist das moderne Tera (auf Karten meist *Tair* o. ä. geschrieben) im Distrikt Osmanabad

[1]) Es dürfte nicht allgemein bekannt sein, daß die Digambaras heute noch bei der Pūjā Apabhraṃśa-Hymnen verwenden.

des Hyderabad-Staates, von Fleet identifiziert mit dem antiken, im Periplus erwähnten Tagara. Die Höhlen sind von Burgess im Archaeol. Survey of Western India, Vol. III beschrieben worden; er benennt sie nach dem nahe gelegenen Dhārāśiva (Karten: *Dharaseo*) und datiert sie zwischen 500 und 650. Jain hat dankenswerterweise nicht nur diese Beschreibung vollständig abgedruckt, sondern auch auf 8 Tafeln in 12 Abbildungen, Skizzen und Plänen — fünf davon Originalfotos, sieben Reproduktionen aus dem Survey Report — eine vollständige Bildbeschreibung der Höhlen beigefügt. Der tatsächliche Befund stimmt mit der in unserm Text gegebenen Schilderung bemerkenswert genau überein — die Quelle, das Pārśvabild, alles ist tatsächlich vorhanden. Mit Recht weist ferner Jain darauf hin, daß auch die Geschichte von der Herstellung der einen Höhle durch Vidyādharas nicht ohne geschichtlichen Hintergrund ist, insofern die Silāhāras, deren Hauptstadt Tagara war, ihre Abstammung von dem Vidyādhara-cakravartin Jīmūtavāhana herleiteten, und insofern weiter durch Padmaguptas Navasāhasānkacarita „the existence of a ruling dynasty of Vidyādharas to the south of the Narmadā" bezeugt ist. Wenn freilich Jain auch die Herstellung weiterer Höhlen durch Karakaṇḍu für geschichtlich hält, diesen selbst zwischen 800 und 500 v. Chr. datiert und deshalb die erste Höhle noch vor dieser Zeit entstanden sein läßt, so kann ihm die europäische Forschung nicht folgen. Für uns ist es schon interessant genug, von einer tatsächlich existierenden Höhlengruppe in einem immerhin nicht ganz jungen literarischen Text eine zutreffende Beschreibung zu lesen, die uns dazu mit den örtlichen Sagen über die Entstehung der Höhlen bekannt macht. Das Hauptproblem bleibt für uns, wann und wie man dazu kam, diese Höhlen gerade mit Karakaṇḍu in Verbindung zu bringen; doch ist es fraglich, ob auch eine genaue Untersuchung aller Parallelen zu Kanakāmaras Werk über die Entstehung alter, heute längst verklungener Lokalsagen Klarheit schaffen würde.

Kan.s Werk darf aber noch aus einem weiteren Grunde ganz besonderes Interesse beanspruchen. Einen nicht unbeträchtlichen Raum nehmen in ihm neun Schalterzählungen ein, und von ihnen füllt das sechste der neun Kapitel des Textes die Geschichte Naravāhanadattas. Jain bespricht sie auf S. 29 der Introduction nur ganz kurz, ohne auf ihr Verhältnis zu Kathāsaritsāgara, Bṛhatkathāmanjarī und Bṛhatkathāślokasaṃgraha näher einzugehen. Lacôte bemerkt in seinem „Essay sur Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā" S. 16: „Autant sont abondantes dans les textes les allusions à Udayana, autant sont rares les allusions à un autre héros de la Bṛhatkathā, son fils Naravāhanadatta. J'en connais trois certainement antérieures au Kathāsaritsāgara et à la Bṛhatkathāmanjarī ....." Kanakāmara gibt uns nicht nur eine Anspielung, sondern eine ganze Geschichte; auch sie ist sicher früher als die beiden kaschmirischen Werke, und sie stammt von einem Dichter des Dekkhans. Nun gibt es eine bisher übersehene (auch von Jain nicht erwähnte), sehr alte, ausführliche und höchst instruktive Jaina-Version der Bṛhatkathā, die sogen. Vasudevahiṇḍi, die Referent an anderer Stelle ausführlich zu behandeln hofft. Sehr bemerkenswert ist es daher, daß Kanakāmaras Geschichte mit dieser klassischen (der Welthistorie einverleibten) Jaina-Version gar nichts zu tun hat; dies geht zur Genüge schon daraus hervor, daß Naravāhanadatta unter seinem richtigen Namen erscheint, während in der Vasudevahiṇḍi seine Geschichte eben auf Vasudeva, den Vater Kṛṣṇas, übertragen ist. Wir haben also im Karakaṇḍacariu eine weitere unabhängige Quelle für die Kenntnis der verlorenen Bṛhatkathā. Wenn sie sich auch selbstverständlich mit den Werken der beiden Kaschmirer und Budhasvāmins nicht im entferntesten vergleichen kann, — wertlos ist auch sie keineswegs. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Immerhin sei angemerkt, daß auch in diesem bescheidensten Abglanz der alten Bṛhatkathā Naravāhanadatta seine Geschichte selbst und in der 1. Person erzählt; und gerade weil von der Geschichte so wenig übrig geblieben ist, wird deutlich, daß Lacôte recht gesehen hat, wenn er als Haupthandlung der ursprünglichen Bṛhatkathā, der sich alles andre als Schaltgeschichte oder Episode ein- oder unterordnet, Raub und Wiedergewinnung der Madanamanjukā erschloß. Der letztere Name — der Vasudevahiṇḍi gleichfalls fremd, und durch zwei andere ersetzt — ist übrigens bei Kanakāmara (ebenso wie in Dhanikas Avaloka) entstellt zu *Madanamanjūṣā*, wofür mit der bei den Digambaras so beliebten Synonymen-Spielerei im Text die Formen *Madanakaraṇḍī* und *Smaramanjūṣā* erscheinen.

Mit unserm Dank an Jain verbinden wir die besten Wünsche für den Fortgang seines Unternehmens und ein baldiges Erscheinen der zahlreich angekündigten weiteren Apabhraṃśa-Texte. Von dem als nächstem in Aussicht genommenen Werk, Puṣpadantas Mahāpurāṇa Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālaṃkāra, sind die ersten Bogen bereits gedruckt und versprechen uns, von der kundigen Hand P. L. Vaidyas besorgt, eine sorgfältige und schöne Ausgabe dieses bei

weitem umfangreichsten der bisher bekannten Apabhraṃśa-Texte.

Ancient Jaina Hymns. Critically edited with introduction, discourses, notes and index by CHARLOTTE KRAUSE. — Ujjain, Scindia Oriental Institute, 1952. Pp. IV + 144. (Scindia Oriental Series No. 2).

Of the vast religious literature of the Jainas, there is one section which, though of particularly great practical importance for the Jain devotee, is sadly neglected by modern indological research, viz. the rich store of hymns. No doubt many of these stavanas, stotras, etc. consist of nothing but strings of conventional eulogies and prayers of merely devotional and (perhaps) poetical merit; but there are others which, by their references to historical personages and facts or to holy places and the legends connected with them, can, if properly tapped, be made to yield valuable information on political, ecclesiastical and literary history and other matters. Dr. Krause, well-known research worker in the field of Jainism, is particularly well equipped for the task of eliciting such information. In the volume under review, she presents us with eight hymns, most of which are compositions of renowned Jain authors unknown so far and discovered by her in MSS of the Scindia Oriental Institute of Ujjain. The texts, however, fill only about one fifth of the book. They are preceded first by an introduction supplying the supposedly uninitiated reader with the bewildering wealth of cosmographical and hagiographical data necessary for a proper understanding of the stotras; second, by "Remarks on the texts" which, comprising more than half of the whole, actually form the main part of the book, bearing ample witness to the author's erudition and acumen, her intimate knowledge of Jain dogma and ritual, her vast reading of Jain publications little known outside India. The texts are followed by the critical apparatus, short but useful notes and a long bibliography which, however, restricts itself almost entirely to books published in India.

A few remarks on some of the hymms may be added. No. 1, a Munisuvratastavana of 40 stanzas, is of special interest as throwing some fresh light on the history of an old and famous Tīrtha, the Aśvāvabodha or Śākunikā-vihāra at Broach often mentioned in literature but destroyed centuries ago. In the text, st. 1 a °*svabhāva-* should, in my opinion, be corrected into °*svabhāvam*. In 4 a, the 3rd person *ajaniṣṭa* is very awkward when before (3a, 3d) as well as afterwards the poet consistently addresses the jina in the 2nd person; I venture to suggest that we should read *ajaniṣṭhāḥ*. In 5 cd, *garīyaḥ / puṇyāspadam* must be combined into a compound (*maha* is masc.!), i.e. a hyphon (elsewhere consistently used by the editor) must be inserted. In 6 d, I doubt whether we should not read *rājyatvam* instead of *rājatvam*. In 15 b, *pūrṇimasyām* is clearly wrong and must be corrected into either *pūrṇimāyām* or *pūrṇimāsyām*.

No. 3, a stavana addressed to the Pārśva image of the ancient and still flourishing Marwar Tīrtha of Varakāṇa, is remarkable as a specimen of *double* samasyā-pūraṇa: 44 of its 46 stanzas are composed in such a way that their first and fourth pādas are taken from the corresponding stanzas of the "two model Jaina hymns", viz. the Kalyāṇamandira- and Bhaktāmara-stotra, connected by two pādas of the poet's own composition. No. 4 (Śaṅkheśvara-Pārśvanātha-stavana) contributes to our knowledge of Jain Tantraśāstra, while No. 5 (Tīrthamālā-caityavandana), devoid of poetical merit, was selected because it gives, in its five Śārdūlavikrīḍita stanzas, a list of no less than 76 names of Tīrthas, most of which—apart from a few mythical ones—are successfully or at least tentatively identified by the editor with ancient or present places of pilgrimage. The occurrence

in the last stanza of No. 6 (Vīra-stuti) of a goddess Vairoṭyā gives rise to a long and interesting disquisition on the origin and mutual relationship of vidyādhara-vidyās, vidyā-devīs and śāsana-devatās in the divergent traditions of Śvetāmbaras and Digambaras; besides, this hymn is a specimen of what the editor (perhaps not quite aptly) calls "onomatopoetic" composition, i.e. an attempt at producing purely musical effects by the sounds of long strings of otherwise meaningless syllables and words.

The interest of No. 8, a stavana addressed to the tīrthankara Sīmandhara supposed to live at present in the mythical continent of Pūrvavideha, lies entirely in its strange language. I doubt whether Dr. Krause is quite right in coming to the conclusion that it "can safely be defined as being either very late Gaurjara Apabhraṃśa or, with more probability, early Middle Gujarati." It would rather seem to me that the poet starts with the intention to write Prakrit but is either not capable or too careless to carry this intention through. The first stanza is pure Prakrit, and unequivocal Pkt. forms remain frequent up to the end; but the very 2nd stanza is a mixture of Pkt. and Apabhraṃśa, and soon clear Gujarati forms begin to appear, side by side with some most astounding Sanskritisms: the poet not unly uses, in the usual New Indian fashion, tatsama noun-stems (*tāta, ṛddhikara, haṭha, pada, mati, gati* etc.), but puts in complicated inflected Sanskrit forms: *karavāṇi* "I will do" and *saṃsiddhae* for the dative °*ddhaye*. (By a strange blunder, the editor derives *karavāṇi* (p. 89, 10 f.) from an impossible Skt. *karavāni*; of course the cerebral *ṇ* is required in Skt. by the fundamental law of cerebralisation after *r*. *saṃsiddhae* is aptly called a "hybrid formation" p. 89, 6; but other forms listed along with it have nothing hybrid about them and are perfectly normal Ap. or Pkt., e.g. *jagi, jaga-jantu, kammāṇi*). The result is a strange mixture of Pkt., Ap., and Guj. with occasional Sanskritisms—not very pleasing from a linguistical point of view, though it must be admitted that the hymn is otherwise not devoid of musical charm and sincerity of feeling.

The editor's distinction between Pkt., Ap., and Guj. forms is not satisfactory and often erroneous. Of the forms enumerated p. 86 middle as "conspicuously archaic-looking Pkt. forms", the majority (15 of 23) are quite normal in ordinary Ap. as well. On the other hand, it is most surprising that Dr. Krause should classify such a perfectly normal Pkt. form as the 2nd. plur. imp. *thuṇaha* as "late Gaurjara Ap., if not Guj." (p. 87 middle "*thuṇaha* for *thuṇahu*"; 87, line 6 the form is wrongly explained as an indicative). The future forms in *-so* (*nisuṇiso, paṇamiso* etc.), again, are impossible in Ap. and must be held to be Guj.; they should, therefore, have been listed among the "late Gaurjara Ap., if not Guj." forms of the following paragraph. The same is true of the "numerous endingless case forms like *hīṇa, nayara*" etc., which are clearly Guj. and impossible in Gurjara Ap.. Finally, the "ātmanepada" forms *saṃpajjaē, gajjaē, dippaē, viharaē* are certainly not Guj. but simply Pkt. forms due to metrical exigency.

The poet's name is not given by the MS or mentioned in the text as it stands. The editor, however, thinks it likely that in 20, 3 we should read *Viṇayapahu* for *viṇaya-paru*, the former being the nominative (*not* "Genitive", as p. 90 middle erroneously states!) of the well-known name of Vinayaprabha Sūri. I am not quite convinced. I suspect that the rhyme *kammakaru viṇayaparu* (corresponding to *tūhaji gati tūhaji mati* in the 1st pāda!) is intentional, so that *Viṇayapahu* certainly does not "make smoother reading from the standpoint of the tonic qualities"; besides, when a poet gives his name in the last (not, as here, in the last but one!) stanza, he usually speaks of himself in the 3rd person, while here the nom. *Viṇayapahu* with the 1st person (and without an accompanying *haũ*) seems to me a little hard.

The editor states p. 89 f. that the metre (except the last stanza) is Hemacandra's Āvalī (6 + 4 + 4 + 4 + 2; Chandonuś. IV, 8, Vṛtti p. 32 a). This is wrong. Our metre has indeed 20 moras per pāda (and, but only in 60 of 80 pādas, caesura after the 10th mora), but its gaṇa-scheme is entirely different. The pāda clearly consists of 4 gaṇas of 5 moras each, with this further proviso that the 3rd mora of each gaṇa is (without exception) a short syllable, which excludes the forms ⏑ – ⏑̲ ⏑̲ and

⏑⏑ – ⏑; the underlying general rhythm – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – becomes increasingly pronounced towards the end (of 80 pādas, 52 end in – ⏑ –, 23 in ⏑ ⏑ ⏑ –). No such metre is found in the Prākṛta Piṅgala. Hemacandra does teach (IV, Khañjakaprakaraṇa 36, vṛtti p. 33 b) a metre Madanāvatāra of 4 gaṇas of 5 moras each; but his specimen stanza does not conform to the rule, so clearly deducible from our stotra, that the 3rd mora of each gaṇa must be a short syllable. It is quite possible that Hemacandra composed his specimen stanza in ignorance of this rule not explicitly taught by his source; but it remains, of course, doubtful whether we are entitled to name our metre Madanāvatāra or not. There can, however, be no doubt that in 10 ab, 11 a-d, 12 cd, 13 cd, 18 ab the final akṣara *-u* is to be read as *ŏ*, the latter differing from the former only by the addition of a tiny stroke often left out by the scribes; likewise read in 14 d *rŏmanciŏ* for *°ciu*, 15 a *ṭṭhiŏ* for *ṭṭhiu*. In 15 d read *kaīāvi*, not *kaī°*, 17 d *bahūa*, not *bahūa*, 18 c *sāmiā* for *sāmia* (cf. 9 d, 10 d!); 18 d delete the third *sāra kari* and read *gosāmiā* for *°mia*.

These critical remarks are not meant to detract from Dr. Krause's high merit in editing these eight interesting stotras and extracting from them a wealth of interesting and useful information. It is to be hoped that the line of research opened by her with this book will be followed up by other scholars.

Hamburg L. Alsdorf

V. REGISTER

1. Verzeichnis der behandelten Wörter
(Auswahl)

Aśoka-Inschriften

2. Stellenverzeichnis
(Auswahl)

3. Sach- und Namenverzeichnis
(Auswahl)

4. Corrigenda

S. 39 Z. 25 lies: recitator

S. 47 Z. 24 lies: Saramā

S. 117 Z. 12 lies: subdued

S. 148 Z. 35 lies: Āṭānāṭikasūtra

S. 149 Z. 30 lies: *eteṣām ālayān*

S. 151 Z. 7 lies: Jamb. V: *Rūyā* (H. *Ruyā*) *Ruyaṃsā*

Zu S. 152, letzter Absatz: Jamb. 367 bietet die Liste Mehaṃkarā, Mehavaī Sumehā Hemamāliṇī (sic!), Suvacchā, Vacchamittā Vaira- seṇā Balāhayā. Da die vier letzten bereits 353b, 356a genannt sind, würden sie zweimal erscheinen, während die Gruppe Toyadhārā usw. ganz fehlte. In Jambudvīpasamāsa und -saṃgrahaṇī stehen denn auch richtig in der Aufzählung der Gottheiten der Vakkhāra-Gipfel Toya- dhārā und Vicitrā statt Suvatsā und Vatsamitrā, sowie Puṣpamālā und Aninditā statt Variṣeṇā Balāhakā, vgl. Kirfel S. 234.

S. 153 Z. 17 lies: where they join the Meru

S. 155 Z. 2 lies: pp. 22

S. 156 A. 31: vor *divyānulepana* füge ein: *divyagandhaparivāsitataila's*

S. 188 Z. 27 lies: is the brother's answer

S. 194 Z. 33 lies: that it is capable

S. 602 Z. 21 lies: einmal

S. 624 Z. 17 lies: waagerecht